۵۳۶ کریم زاده
۲۱۰۹۲۰

شرح منار لابن ملك من اصول الفقه

النسخ في اللغة الازالة والنقل وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله تعالى لعله تعالى

ومنهم العالم العامل الفاضل الكامل عز الدين عبد اللطيف بن الملك كان ابوه معلما للامير محمد بن آيدين وكان مدرسا بمدرسة تيره وتلك المدرسة مفوضة اليه الى الآن وكان عالما فاضلا ماهرا في جميع العلوم خصوصا العلوم الشرعية وشرح مجمع البحرين شرحا حسنا جامعا للفوائد وهو مقبول في بلادنا وشرح ايضا مشارق الانوار للامام الصاغاني شرحا لطيفا اتى فيه من النكت اللطيفة ما لا يحصى وشرح ايضا كتاب المنار في الاصول ورايت له رسالة لطيفة في علم التصوف تدل تلك الرسالة على ان له حظا عظيما من معارف الصوفية المتشرعة وكان المولى المذكور اخذ من اصحاب فضل الله التبريزي شيخ الطائفة الضالة وما حصل هذا العلم عنه ذلك عذب فرات من الشقائق النعمانية في دولة آل عثمان

اسعل البنا ما لازم ... نعمة ... الشهير ... عفا عنه

مصحح

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الحي الاحد • وحمدا لا يحويه الحد •
على ما اولانا علم الفروع • وحبى من ورد
نفضيلهم الروع • واستنبطها العلماء •
بآراء الآراء من اصول المشروع • واد ووا
بكال بحارهم غلال عطاش الجموع •
آواهم الله الى الجنان والربوع • ووقاهم بصروع
الاطعمة والزنوع • والصلوة والسلام على ذى
اللواء المرفوع • محمد المبعوث من افصح رفاع
الينبوع • وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع
بال غروب وطلوع وحال غروب وضروع • وبعد
يقول عبد اللطيف بن فرشته • اوصلها الله الى جنته •
يرشده ان ارباب البطالة • واصحاب الفطانة • من

خلص

طلبوا عن جنابي ونحلتي مآبي • قالوا ان كتاب المنار • للامام
الحبر سيد الاخيار • والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل
في الاعصار • ما رأت مثله الابصار • مولانا حافظ الدين النسفي
الفائز بالنول الوفي • اسكنه الله في جنة مفتحة الابواب
واركبه في كنف تجري من تحتها الانهار • باهر المنقبة و
المنار طائر في الاقطار كالامطار • سائر سيرة انضاد
الانظار • صار ايراهل الامصار • اياد لكي كشف اسرار
والتعمق في الاغوار • قد ازرى في افئدة الرائدين بارا
وكان له زفال الاطوال • بنال من طالبها ملال وكلال • فسالك ان ترحه شرحا
على طريقة الحل • مقتصرا مقاصده التي حل • حاويا على عوائدها الربيعة • خاليا
عن زوائدها البشيعة • وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة • وشرائف فوائد سديدة
فقلت لهم اني • وهن العظم مني • ووهنت الطبيعة والقوى • وفاتت المطمعة
والهوى وحبت • ولازمني عتة العلل • ووجبت وقاربني غلبة الاجل مع انكبابا وانى
نفقد ما وجل • واستار جبالي من نائبات وحول • والعلم حال حاله الى القهوة وبطل
والجهل حال حاجاهه الى الفحول وبطل • وان الصباحيات ابقاع الامل • فاعادوا الالحاح على
ثانيا • وعنان الاقتراح الى ثالثا • فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس لوصل الحرب اجابتي
بالسداس • فلاح لي ان ليس فيه فلاح • سوى اسعاف حاجتهم والانجاح • فانتهضت وشرعت
مرامهم متوكلا على رب الوهاب • انه ملهم الصواب • ثم الرحم والمآب •

لله الذي هدانا اي دلنا و[illegible] الى [illegible]
الصحيحة كما ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام البارزي في تفسيره الهداية
والدلالة على ما يوصل الى المطلوب [illegible] بالنص [illegible]
[illegible] انك لا تهدي من احببت وقوله [illegible]
[illegible] في معنى الدلالة الموصلة اكثر [illegible]
من مشايخ اهل السنة [illegible] استدل الزمخشري في الكشاف [illegible]
[illegible] واعترض عليها [illegible] بعض الفضلاء
[illegible]
[illegible] المستقيم وهو الشريعة النبوية والادلة الفقهية وهذا [illegible] الى براعة
الاستهلال لان الشريعة مستفادة من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث
عن كيفية استفادتها والخلق [illegible] وهي ملكة تصدر بها
عن النفس افعال بسهولة من غير روية [illegible] العظيم وصفه بالعظيم اشارة
الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المتصف به هو محمد ولم
ولما لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه القرآن
يعني تأدب بآداب القرآن [illegible] الحروف وكيف الادب
[illegible]
[illegible]
[illegible] على ذلك
[illegible]
فاتوا بشرع الدين القويم اي المستقيم الذي [illegible]
[illegible] الاسلام دينا فالدين [illegible] بالاشتراك اللفظي
على الاديان الحقة [illegible] الى [illegible]
[illegible]
[illegible] لذوي العقول باختيارهم [illegible] بالذات [illegible]
بقوله [illegible] من الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية

الغير الثابتة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن احوال الحيوانات
المختصة بالاحكام وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السابقة للاختيار
كالوجدانيات وبقوله [illegible] وبقوله بالذات [illegible]
[illegible] الوضع الالهي [illegible] سائق [illegible]
[illegible] شأنه ان يكون [illegible]
وبين الكمال اعتبار فان [illegible] المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه [illegible] اعلم ان اصول الشرع
[illegible] تنبيها على ان [illegible] الاحتياج اليه [illegible] فاعلم
[illegible] كل [illegible] مركب لا بد من تصور طرفيه [illegible]
الاصل ما يبتني عليه غيره [illegible] وهذا القيد لا بد منه
اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم الكلام
فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن
البيان والاظهار قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به اي بين
واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو
الله تعالى او الرسول [illegible] ويكون اللام فيه للعهد لكونه [illegible] معروفا عند
الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المضاف اليه ويكون اللام فيه
للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان الشريعة
الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم
اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل [illegible]
لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار [illegible] الشرع هنا ليس
مصدرا بل هو اسم لهذا الدين [illegible]
[illegible] الشرعية ما شرع الله لعباده من الدين [illegible] اصول
الفقه [illegible] لان الاصول [illegible] الكلام ايضا والشرع
شامل لها كالفقه ولو قيل اصول الفقه [illegible] الاختصاص [illegible]

اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقايل ان يمنع الافادة ولئن سلم
فلا نسلّم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة
المادة فالاولى ان يقال الشرع يعني المشروع والمراد به الاحكام الفرعية
مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد
من وجه آخر كما في قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار القياس
المذكور وكان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من
التنبيه عليه واما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة
الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه و
اعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليها
والاصل الرابع القياس اما اختاره اطلقه اختصارا او بناء على الاصلاح بقوله
المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط
اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فتحرم ومثال
الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم
فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من
الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان
اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل
الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم
الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي
بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة
والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة
منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر
القياس بالعكس فان قلت السنة لا تعمل الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان

يفرد ذكره قلنا ذلك في اخبار الآحاد واما الكلام في السنة وهي يتناول
المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان
الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مظهر وصفه من الخصوص الى العموم
كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز
الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون
الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند
في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما
ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام
وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة
مطردة حتى لا يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا
وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف
حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما
شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لان نبينا عم قصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلايل كما في
الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند
الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عم اصحابي كالنجوم ووجه الحصر على الاربع
ان ما هو الحجة في الشرع ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره
فان كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع
والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب
في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل
العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في
العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وما في الكلام تعريف
القرآن لان المجموع تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن

صص يعني المقرو على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد
عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول
صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد والعلم من
كونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا
في الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث وان كانت
قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف
وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخ تلاوته وبقيت
احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي
على تقدير الاحصان فان قلت ان اردتم من المصحف ما قلت يلزم الدور
لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف
والا لم يخرج ما نسخ تلاوته ولا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى [illegible]
الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهوم العام موقوف
على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن
لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا
خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من
جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه
دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا
القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن في عرفهم
الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك
انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
بينها مختصة وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك
بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في
العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم

الخاص

الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع
تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر
متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله
في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في مصاحف فيكون هذا
الوصف زايدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا
لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت
بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز
وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا
شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل
المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد
واما على قول غيره يكون تاكيدا ومما يورد على التعريف التسمية
في اوايل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها
جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض والجواب
انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور
ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا
من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونه قرآنا
ولم يجوزها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحايض
والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند
قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ
الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر
وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا
لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي

النار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك
الخاص والعام وعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن
لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان
كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله ثم لم يرد به
ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم
كما يعتبر في القراءة يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال
على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن
انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى وحده قرآن
وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من
غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم
كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه
رجع عن هذا القول كما روى نوح ابن مريم هكذا الا انه يلزم منه احد
الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم وانما يعرف احكام الشرع
اى الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص و
الامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم لبيان غيرها والمراد من
الحكم ههنا المحكوم وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
بمعرفة اقسامهما اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان
المعنى وحده هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط
وذلك اى اقسامهما على تاويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا وبالكل
والاقسام كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم
او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله
في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان تعتبر فيها الظهور اولا وان

لم تعتبر فهو القسم الاول وان تم اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب
استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يبحث
فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه
الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب المقام
اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اى في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة
في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه
مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة و
الهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة
فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان
الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص
لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان الخصوص والعموم
زيادة تعلق بالصيغة فان الفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما
تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة
ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية
مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان
جعلت موضوعة مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك
المعنى بالصيغة والوضع وهي اى الوجوه اربعة الخاص والعام
والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او
اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي
فهو المأول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه
اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل

اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم وهذه
الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه
ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول
الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا تخلو اما
ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان
يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال
واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان
المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون
ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم
والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج
عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا
بل يدخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم و
هي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية وقدم اقسام النظم لان
اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة
وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة
وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة يجيء
بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان

الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله
معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب
باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع
في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من
الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون
ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون
الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن منقسم على
اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني
وهلم جرا الى اخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا اقسامات
وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام
واشتقاقها كما يقال للخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه
سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح و
المرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون
الحكم قطعيا وظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاربعة الاقسام
الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام
معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك
قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا
والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
يكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا
ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات

اي فيكون الموقوف لمعرفة المفهوم الكتاب

يعني بعد معرفة هذه الاقسام وجب علينا معرفة قسم خامس

وهو في اللغة عبارة عن المتفرد
وهو مشتق من قولهم فلان
خاص فلان اي منفرد به

وما يكون دلالته بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم
يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر
معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه
والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه
احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون
معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه و
لهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة
على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر
عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس
فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد
شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد و
التعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرّف ابن الحاجب التوابع بقوله
كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص
الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد
لما كان غرض الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ
المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان
فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من
اشترى عبدا فظهر امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين
متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل
على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة
الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له

معنى

معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا
الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما
قدم الكلي لانه جزء للجزئي ولا شك في تقديمه طبعا فقدمه وضعا
للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة
عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا يقينا اي قاطعا لارادة الغير
فاذا قلنا زيد عالم اوجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف ثبت القطع مع
احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع
الا يرى ان من لم يقع تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلا مر واذا كانت
مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه بحمل بيان التغيير
فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متحد زمانا لان المقطوع مستلزم عدم
احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول
لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا
الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور
وهو حقيقته او للمجاز او لازالة الخفاء وهي لا تتصور واثبات
الثابت او نفي المنفي محال لايقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى
عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا التفريع
لما ذكر لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع و
السجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي خفف في السجود ترك التعديل
قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا
واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان
قوله تعالى واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء و
كذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان
ومن الحق التعديل به يجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز فان قلت يلزم انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي

لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان
قلنا لا نم ان كل معنى شرعي محتاج الى التقييد ابدعلى اللغوي ولئن سلمنا لكنه
احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم جوابه وقيد بقوله على سبيل الفرض
لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا
الى دليله ويبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث
لا يجف عضو قبل غسل ما بعده مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء
عند مالك لانه عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما
للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل
الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
كله ثم الترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء
لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي
شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي
قوله عليه السلام تعالى فاغسلوا وجوهكم الخ لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة
واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له
فيبطل فان قلت فلم اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل
في الصلوة قلت لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم
التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر ولا
بالشروع والصلوة يلزم كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول هذا التفاوت
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة مستقر وغير ملتزم فالاولى
ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع الاول قطعي الثبوت والدلالة كا
النصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار

الاحاد

الاحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع
السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل
من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة لتارك التعديل للاعرابي ثم فصل
فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها
لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر
التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى
ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح راسه فتذكره فمسحه
بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت
وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله
عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت و
لا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له
لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد
الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من
الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل
لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي
عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وهذا
امكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلث شعرات لكنه مرفوع لان

لان النص ما افاده وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم ماخوذ من المنصة وهو المكان المرتفع كقوله تعالى مثنى وثلث ورباع

المجمل ما يقع يراده بحيث لا يدرك الا ببيان

من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه عرفاً فيبقى
ذلك البعض مجملاً او لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى
ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضى التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبداء
والاولى ان يقال ثبت العدد وتعيين المبداء بالاخبار المشهورة
ولهذا يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اى يبطل تاويل الشافعى
القروء بالاطهار فى اية التربص وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء يعنى تتربص المطلقات المدخولات بها
من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل فى الطهر
والحيض حمل الشافعى القروء على الاطهار مستدلاً بقوله تعالى يا
ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام
يجئ بمعنى الوقت كقولك ايتك لصلوة الظهر اى وقتها فيكون
وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض
يكون الطلاق واقعاً فى حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة
وليس مأموراً به وبان الهاء فى الثلثة تدل على ان الاطهار
مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث
العدد عكس التانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة
كما فى قوله تعالى لدوا للموت او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن
اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن
لقبل عدتهن كذا روى عن الزهرى وقتادة وفى الكشاف
معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثانى ان الحيض وان
كانت مؤنثاً فالقرء مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد
باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر
روعى علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص
لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة

قليل عمرنا فى دار دنيا ... ومرجعنا الى تحت التراب
وكانى بمحه ملك ينادى ... لدوا للموت وابنوا للخراب

لانه

لانه اذا طلقها فى الطهر جعل الشافعى ذلك الطهر محسوباً من
العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان الطهر هو الطهر
المتخلل بين الدمين فيكون رداً لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت
فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فتكون الاقراء ثلثة
كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا
حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها فى الحيض
لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء قلنا
ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت
قد جاء النقصان عن الثلثة فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد به
شهران وبعض الثالث وهو اشهر الحج ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان
يراد بعضه وتحليله الزوج الثانى اى كون الزوج الثانى مثبتاً للحل
الجديد ثابت بحديث العسيلة اى كون الزوج الثانى مثبتاً للحل الجديد
ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجاً غيره تقريره موقوف
على تقرير مسئلة مختلف فيها وهى ان رجلاً اذا طلق امراته واحدة
او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف تعود بثلث طلقات
ويهدم الزوج الثانى الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد
وزفر والشافعى تعود بما بقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثانى
ما دون الثلث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى فى
الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عند
من ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محللاً فاولى
ان يكمل الحل فى الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات
ومن ذهب الى الثانى قال الحرمة لا تثبت الا فى الطلقات فلا يكون
الزوج اذاً الا حكم الا فى الطلقات لا فى الطلقة والطلقتين اذا
عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعى بقوله تعالى فان طلقها

فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى جعل الزوج الثاني غاية
للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في
الحل بل منتهية للحرمة فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو
كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له
لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي
ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وهو كونه غاية يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا ابقالا نفس الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت
على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب
المحقق عنهم بان محللية الزوج الثاني ثبتت بحديث العسيلة وهو ما روي
انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم
جاءت تحكيه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال عم اتريدين
ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته و
يذوق هو من عسيلتك علق عم عدم العود بذوق العسيلة واذا وجد
الذوق وجد العود والعود رجوع الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة
بالذوق لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا
فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فثبت به
الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني
مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا بقوله
لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس
المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد
من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة

اللعن

اللعن لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لاينافي
كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل
ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الحديث كلامه ولقائل ان
يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسألة لان الزوج الثاني اذا كان
مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في
الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه
لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت
حلا كاملا العسيلتان كنايتان عن العضوين وفي صيغة التصغير
اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق
لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة
عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه
وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل و
القطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب
الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لانه تعلق احدهما باليد والاخر
بالذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على
السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا
لانه ينبئ عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فاجابهم بما
ابينهم اشار المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة
فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع
جزاء كامل في السرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي
انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه

والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته
وانما حرم حقا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما
لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه
فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا
من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر
ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله لانه
لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا
لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله وانتقال
العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر بقي مملوكا ولم يبق
معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال
انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه
بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان
وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما في فيما بينه وبين الله فيفتى
بالضمان فيما روي عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب
الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط
العصمة ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان
الحفظ بالقطع خير له من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد الحرمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك
فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا
يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه
متعلق لحق الغير فيصير محترما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون
الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي
لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده وتمسك المص بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على
ما قبله وهو ان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما

افتدت به معنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم
الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على
المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو
الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كان على مال
او بدونه فاوجب صحة بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا
بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل
لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني
التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدء
لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد الطلقتين
تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر
وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لم يتصور الطلقة
الثالثة قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو انما له بالافتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة
الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين
المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز
وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا
وموجب وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب
في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون
الخلع فغير لازم لان غاية ما فهم من ذلك جواز وقوع الطلقة
الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين فهم فان قلت على ما ذكرتم
لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى
تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون

التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة
الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل
عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى انا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره فح لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع
فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام
المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس
العقد اي بمجرده لا بتاخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت
امرها الى وليها او زوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر
وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف يظهر
في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند
الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها
وان دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا
ووجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق
قبل الوطء قلنا هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد في
المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا
وقال الشافعي تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا
اليهما في البيع والاجارة عملا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا
باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الاية عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله
فان طلقها متعلق بقوله تع وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله
وجب يعني بين لكم ما احل مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا عما وراء ذلكم والابتغاء هو
الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع محصنين غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخي
الى

الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت
المفهوم من الاية العقد المشروع هو ما يكون ملاصقا بالمال فيلزم ان لا
يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم
اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمي
او نفي فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك من
القرآن فعلم ان المهر ليس بمقيد بالمال قلت هو خبر الواحد غير
مقبول لمعارضة نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة
قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان المهر وجب التمليك اي
الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في
تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما
كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك
ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا
للنص لا عاملا به واعترض عليه بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى
البيان كما قاله تع سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى
الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اوطب بقرينة قوله عليهم لانه
يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم
فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم وفي معنى التقدير لا يستقيم
في حقهن لانه لم يقدر على المولى للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه
بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما
في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض
لكونها ما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في
المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك

يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله و ما
ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون
الفرض المقدر النايب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى
المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا
قاله الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اعنى يسجد بمعنى الانقياد واما ان
يكون بمثابة من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول
غير جائز لان السجود بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم
وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو ويراد
من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال الة الضرب ويمكن
ان يجاب على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الضرب والاية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد و
من الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب
ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المط حاصل على ذلك
التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من
المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل
في حقنا فبينه النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس
بمقدر فما اوجب الله غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عم ومنه اي
من الخاص الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز
بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس
فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان
العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن لا دنى كان الامر

على

على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في اخراج
الامر من المضارع وكذا في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج امر الغايب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب
فعل ساكتا عن الخرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك
ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن
القايل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق
بمعنى المقول وبمعنى المصدر فيمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ ولقايل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير
مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد و
التعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان
ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم
ان لفظ الامر وهو امر اسم وهو صيغة افعل ولمسماه وهو
الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول شرع
في الثاني يعني المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لازمة
لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان
اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون
على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما
كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المص لهما لجانب المعنى
بقوله ويختص بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول
لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل

موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم
الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب
التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل حقيقة
اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
ام لا فعندهم يطلق بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة
لازمة فثبت ان فعله موجب المنع عن الوصال هذا اشارة الى تمسك
العامة وهو ما روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة
في وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فذلك ان
فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روى
انه عم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فالقينا قال ان
جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى
في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول
الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا
علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار
باخبار جبرئيل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار
على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا
هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما
اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليلهم والوجوب استفيد بقوله
عم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى
الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث ويسمى الفعل به اي بالامر

لانه سببه

لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول
بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان
له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى
الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه
مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول
على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان الامر على صيغة فعل
لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة
الفعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواهي ويمكن
ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده كما قالوا رهط
في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب
اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل
ولا بد من ترجحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله
تعالى فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته
التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه
طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه يستعمل في
هذه المعاني من غير ترجح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة
فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها
قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله عم من
غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان
بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر
واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم
قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر
بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق
لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز

وقيود الامر على موضوعه بالنص وموضوع الامر ههنا هو كونه مشروعا لنا وحاصله انقلاب المنفعة بالمضرة
وتوضيحه ان كل امر هنا انه ذكر لا يثبت الوجوب وان لم يتقدمه حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة فانهما لم يجبا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تعالى واذا تداينتم بدين
الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم

ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب
كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها
فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين وما ذكرت قرينة
على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا
لانا انما على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة
عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول
عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك
بعد قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم
ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى امر النبي عم ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله تعالى خوفهم وحذرهم من
اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر
لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله عن امره
ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر
قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه
وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار
حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المامور قلنا موافقة الشيء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما
اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة
الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع
قلنا المفهوم من الاية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم

اجمعوا

اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا
لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص
الطالب ترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا
الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان
الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما دل عليه فان قلت لا نم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وهذا لو قال الشارع اوجبت
عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الوضع للطلب
وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اى الدليل
العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال
يختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا
اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة
المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه
بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال
الامر متعد مطاوعه ولازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار
اى الامتثال كالا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن
لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا
بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى
الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة
في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع
وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وعنى لا في لفظ
الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان
يراد به اللازم الحقيقي او العرفي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند
انتفاء الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان
الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مامورا كالكسر لازمه

بل يعنى صيرورته مامورا كالكف الانكار يعنى صيرورته منكرا
كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعدى يقال ائتمر
امر فلان اى امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين
ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة
شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه
وهو مختار فخر الاسلام يعنى الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء
ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ف
يكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان
على مقطوع اليد فكان حقيقة لكن قاصرة وقيل لا اى قال الكرخى والجصاص
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه
ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
او الندب غيرين للتنافى بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون
مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما
جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز
الفعل حتى يكونا جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس لكن يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز
مرجحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فينبغى ان يكون مجازا قلت ليس
معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ بان
الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل
الذى هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة اللفظ

على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء فى
ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع
امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز
الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين
قولنا هذا الامر للندب او للاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل
قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة
على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما
اذا قلنا رمى حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام
من غير الموضوع له المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على
الجزء على ما عرف من تفسير الغير فى علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق
لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة
ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضى الامر المطلق التكرار اى لا يوجبه
لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان
يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان
لم يوجب هل يحتمل اولا التكرار ان تفعل فعله ثم تعود اليه قال بعض
اصحاب الشافعى انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل
يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سال قلت
ساله ليعلم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر على موجبه من
التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار
والمرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعى يحتمله لان اضرب
مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكنها تحتمل
العموم ويحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا
وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله

وهذا الاستدلال ... الشافعي ... فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال ... بعض اصحابنا ... ويمكن ان يقال هذا ... بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامي ... يستدل باوله سواء كانت لاثبات مذهبه او الزام للخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المقتضية الى تجدد المسببات لا مطلق الامر ولا من المعلق بالشرط ولا من المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرر الشرط تكرر المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة والا يقتضي وجود مسببه

اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف
دلوكها اي غروبها او طريكي قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل
يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد
هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم الوضوء في كل دم سائل اي ليتوضأ
والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه
اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله
اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث
فيقع الثلث ان تطلق نفسها ثلثا فانما احتيج فيه الى النية لانه محتمله
ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح
لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان
موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا
يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت
لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه
على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضع الاصل ولهذا قالوا
يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامراته طلقتك ثلثا
او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول
هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به
تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المراة امة فتصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امراتي الا ان في المراة
يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية
التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقي نفسك

يقتصر

١٨

مثل طلقي فهلا يصح فيه نية الثلث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي
وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان
المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور
به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان
صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي
بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء كان معرفا او منكرا هذا دليل المذهب
المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد
تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على
العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد
من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا
من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند
قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد ليس بتثنية فمسلم
ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر
فلا تعلق باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد
كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية و
الجنسية وما يتكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال
الاوامر المعلقة والمقيدة تتكرر يعني تكرار اوامر الشرع باعتبار تكرار
الشرط الذي هو بمعنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا
في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق
لها في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه
قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب
والسبب الحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكن انسنده

الطلب وهم يسندونه الى الامر بناءً على ان نفس الوجوب و
وجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل
بقوله ان دخلتِ الدار فانتِ طالق فلا يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول قلت الانسان اذا جعل شيأ علة الحكم لم يلزم من تكرره
تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد
آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيأ علة الحكم يلزم
من تكرره تكرره باجماع القائسين لانا لا نرى بموجب اللغة حتى
لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي
التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك الى دليل احتجنا ما تكرر ايضا
على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار علمت المراة في
قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما
لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق
واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها
ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على
المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع الحرافة
الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله
اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال
ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع يتناول اليمنى واليسرى فمن
حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وانما
تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد
باية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع

لان

الايديها وذلك لا يعرف الا بعوث السارق وذلك متفق بالاجماع
وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا
وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى
مرادة ولا يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن
الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله
تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم
يصار الى ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما
وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم
عين الواجب اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما
يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين
الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه
افعال الجوارح لا ما في الذمة لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فسقط
ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب بالامر وهو وصف في الذمة
لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور
قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا يوصف بالبقاء فان قلت تسليم
العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت
العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى
ما علم من الامر فان الماتي به ان كان عين ما علم فهو الاداء وزاد
صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان
التسليم الى غير المستحق لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج
الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان
الامور به اولا ان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء

ماوجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا
آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون ادا فنقول
انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات
يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على
قول من خص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة
في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل النفل
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضى النفل
لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى
لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله
من عنده اي من عند المامور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم
الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب
من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد و
يستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله
نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي
لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا
فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة
في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود
في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في
الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب
بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا
وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد
لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها

وقد

وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف
به ان القضاء مما تمثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب
قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط
بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فتعين ما فات كان
باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه
وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان
قلت هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع
قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن
ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت
النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس
بعبارة الدليل لانها خاص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم و
الناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان ترك الصلوة
متعمدا فترك التأسي به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما
لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن
نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند
المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها
يظهر فائدة الخلاف فهذا اذا فات المنذور لمرض او غيره اما
اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا
وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت
سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج وقال الشيخ
قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر
بالاداء في وقت معينة لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل

وقال واستدل المحققون ايضا بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فافطر عليه عدة من ايام اخر
وقال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت
وقد علم من قواعد بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد
شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم سقوط من قبل من هو له فلورود النص بالبقاء لما وردت النصوص
بالقضاء واما العجز فليس الا في ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيقدر المستوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك
شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثبوت ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا لقدرته

فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر ويماثله في الشرائط والاركان
حسا وعقلا وفي عدم الاثم شرعا وان لم يماثله
في صرف احراز الفضيلة وهذا ... ذكره

قوله معقولا قال في التلويح وكلاهما معقول ...
والمراد بالقياس المعنى المعقول الذي ذكره ...
اولا بقوله على هذا ينبغي ان لا يقضي ...
بقوله النص ورد في الناسي والنائم ...
فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي المتعمد اي ...
المعنى بالنص المذكور وهو الحديث ...
قوله لانه اي الشارع اوجب على المكلف ...
عليه بهذا بيانه كون وجوب القضاء معقولا ...
ليصح الالحاق لان شرط معقولية حكم الاصل ...
قوله في التخريج اي في الحكم ... عند المحققين ...
وهو ... الحديث ...
... والزم قضاء المنذور ...

يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر
الاول واليه مال الامامان الغزالى والرازى قال فخر الاسلام
القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته
صلوة فى الحضر قضاها فى السفر اربعا ولو فاتته صلوة فى السفر
قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة بالليل مع الامام قضاها
فى النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا ولقايل
ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان
قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها
فى الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة فى الصحة
فقضاها فى المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز
ذلك قلت جواز الاداء بالايماء فى الفصل الاول كان للضرورة فاذا
زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفى الفصل الثانى يثبت الضرورة
فيثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيها بالنص كيف يستقيم
قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان
الواجب ما سقط وهذا لطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا
سمى قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون
القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا
مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب
الصوم والصلوة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم
مقصود هذا اشارة الى سؤال وارد على المحققين وهو ان يقال لو كان
القضاء بالسبب الاول لكان ينبغى ان لا يجب القضاء فى هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب الاعتكاف فى
ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء

ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فرقوا بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الاخر فلا يكون القضاء مثل الاول الا اذا كان بالسبب الاول فالصفة البداية المماثلة بالاول وجميع الاوصاف حتى لو اختلف وصف واحد لانتفت المماثلة وهذا نقل رهاوى رحمه الله

بالصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم
مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه فى رمضان آخر كما ذهب اليه زفر
لانه مثل الاول فى الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء
غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب
عما ورد يعنى انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا
للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة
لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت
ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال
ابو يوسف اسقاط الاصل الذى هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم
وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم
مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم
مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه فى رمضان
آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد فى رمضان لان الشرف
الحاصل بالقصد يزداد ارتفاعا على الشرف الحاصل من النص كما ان النفل
بحجة مبتدأة افضل من نفل حصل فى تحريمة فرض ولكن اسلم فى الجزء الا
لا يجوز له القضاء فى مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا
ينبغى ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف فى صوم قضاء ذلك الشهر كما
لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم فى ذلك الاعتكاف
يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر
فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير
الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولقايل ان يقول

على تعلق بقوله لم يجز قضاؤه فى رمضان آخر وصورة المسئلة ان الكافر اذا اسلم عند احمرار الشمس وجب عليه صلوة المغرب بالقضاء فلم يؤدها حتى دخل وقت الاحمرار من اليوم الثانى فانه لا يؤديها فيه وان وجبت ناقصة كما حكى

قوله ولكن اسلم الخ

قوله القياس كما دل الخ هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وترديد انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسألة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فاذا لم يكن السبب ... الفوات ... بمرض مانع من الاعتكاف رهاوي

العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط
يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كالوضوء للتبرد يجوز به
الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلابد ان يكون مقصودا لا لان القضاء
وجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لما ... فوته فقد التزمه
ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا
القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات
والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو
منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات
والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه
وما هو منجبر بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر
في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة
هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر ... قصورها
لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف
الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء
اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه
مع الامام وقد فاته ذلك للملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام
مع بل هو ... والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف
واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان
الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق احترازا عن فعل
المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره
دون قصور فعل المنفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق
وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق
فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع

لم يلتزم بالاداء ... قاضيا

قوله وهو الذي ادرك اول الصلوة ... فاته بعد ... الامام بنوم او سبق حدث او غير ذلك رهاوي

قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فيه
من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه
مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير
اربعا هذا التفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسألة مقصورة
في مسافر اقتدى لمسافر فاحدث فذهب الى المصر فتوضأ او نوى
الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم
من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه
ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره
كالمفازة لغو لان حاله مبطل عن نيته ومن الثالث انه اذا لم
يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية
الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته
ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج
الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة
فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع فباعتبار شبه
القضاء لا يقتضي فلم رجح الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى
احتياطا لامر العبادة انتهى كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا
لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان
انواعه في حقوق العباد وقدم حقوق الله لانه القديم في الذكر لانه
اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين
الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب
باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت
في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل

قوله عن تمام ثم انتبه بعد فراغ الامام ... قوله على هذا القيد ... الاول لكون الامام ... والثاني لكون المقتدي مسافرا والثالث لكون نوى الاقامة في موضعها والرابع من غير تكلم ... النية بعد الفراغ رهاوي

... الغصب ... اخذ الشيء ... عدوانا ... كذا ذكره ... لان فعل ... ازالة ...

التصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا
فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداوه زيفا ورده مشغولا بالجناية
كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد
الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين يستحق بها رقبته
او طرفه او بدين وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية
ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداوه وهو
السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد
المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من
ضمانه واما قصوره فلانه لو دفع المالك او المشتري الى ولي الجناية
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع
بالثمن واما اداء عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت
التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض
بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد
الذي جعله مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء
حتى يجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا
يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين
هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من
المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق
تبين انه لم يتبين ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده
فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم اثار
الموجب العبد فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر
كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا اقدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ
اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون
اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان
تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان

حرام

حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء
انعكس الامر وتبدل الصفة تبدل الذات حكما كالخمر اذا
تخللت لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه
مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير حكم
الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فيتبدل
البعض بتبدل الاجزاء كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان يقول
لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد
المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق
بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما
روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي
باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله وقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد
جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة و
لهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة
على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم
المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداؤه
يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة
قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل فالاداء فان قلت
لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام
من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد
اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن
تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين
مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين
سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم

ثم ان الفرق بين القرض والدين هو ان القرض ما
يقتطعه الرجل من امواله فيعطيه غيره فاما الحق
الذي يثبت له عليه دينا فليس بقرض كذا في التهذيب
وفي القاموس الدين ما له اجل وما لا اجل له فقرض
وما في المغرب هو المعول عليه منه

قوله ولم يقض بها اي بالقيمة لان للقاضي ان يقضي لها
بالقيمة في الصورة المذكورة واما اذا والحال انه
لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك العبد بعد الشراء
التسليم فهذا فيه لكون الزوج يجبر على التسليم
او يجبر المراة على القبول اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا يجبر المراة
على القبول لان حقها تعين في القيمة بقضاء القاضي
فلا ينتقل الى العين بعد ذلك

مثله قضاءً ولقائلٍ ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض
قضاءً يشبه الاداء لانه قضاءٌ حقيقةً واداءٌ حكماً لسلوك طريق
الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء
انواع ايضاً اى كون الاداء انواعاً قضاءٌ محضٌ وهو ما لا يكون
فيه شبهة الاداء وهو ايضاً قسمان قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ وهو
ان يعقل فيه المماثلة وبمثلٍ غير معقولٍ يعنى لا يدركه العقل الا انه
ينفيه وما هو في معنى الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم بالصوم
الفائت هذا نظير القضاء بمثلٍ معقولٍ والفدية له اى للصوم
هذا نظير القضاء بمثلٍ غير معقولٍ يعنى الفدية وهو نصف صاعٍ
من برٍّ او صاعٌ من غيره خلفٌ عن الصوم وقضاءٌ لمن عجز عنه
دائماً كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورةً
ولا معنىً اما صورةً فظاهرٌ واما معنىً فلان معنى الصوم اتعاب النفس
بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاز حذف
لا في قوله يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهد
هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا
الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا
عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفانى بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى
الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفاً على الكلام الاول
وهو قوله كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن
ان يكون معطوفاً على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكناً على طريق العسر فى
الصيام خير لكم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات

العيد

العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه
لو اشتغل بتكبيرات العيد قائماً فانه يكبر للافتتاح اولاً ثم يكبر للركوع
ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء
الذى يشبه الاداء اما كونه قضاءً فلان التكبيرات فاتت عن موضعها
واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقةً لاستواء النصف
الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة
واما حكماً فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة و
قال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا
عنه ووجوب الفدية وهى نصف صاعٍ لكل فرضٍ في الصلوة للاحتياط
هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدرٍ وهو ان الفدية في الصوم ثبتت
بنصٍّ غير معقولٍ فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نصٍّ قياساً
على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه
ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً بالعجز
وان لم نعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كلٍّ منهما عبادةً
بدنيةً وان لا يكون معلولاً فيكون الفدية حسنةً مندوبةً
محوها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطاً ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان
لا يكون معلولاً بالعجز مشكلٌ لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه دليلٌ على عليّة وصفه كالتصدق بالقيمة
اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه
له بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حيةً ان لم
تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال
كون التصدق بالعين اصلاً في التضحية لانها عبادةٌ ماليةٌ الا
ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها

من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من اطيب
الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا يحرم
فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من
ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام
لكون الاراقة منصوصًا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطًا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه انما احتمل
جهة اصالته لوقوع الحكم به ثم لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق
منسوخًا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان
الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض حتى حاضت تعتد
بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق
العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل المعقول نوعان كامل
وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو
السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين
لانه المثل في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على
القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له
مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر
ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب
فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء
الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء
بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك قلت الثابت في الذمة اصل
الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل

بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهم
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر وقيدنا بقولنا في حالة
الخطاء لانه لو كان الجناية عمدًا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل
له صورة ومعنى فكان هو السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء
يشبه الاداء وقيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة
فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل
اختار لفظ الاداء اهتمامًا لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على
عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى
على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما
شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا
بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا
الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو
اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يجبر الزوج لان
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر
الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد
الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون
التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد
فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته يفسد التسمية
ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة
واجبة بالتسمية ابتداء فهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه
ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها و
عن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة
رح في القطع ثم القتل اي اذا قطع واحد يد رجل ثم قتله قبل

ان برئ عمدًا فللولي فعلها اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم
قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه
في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة
عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد
البرء فهما جنايتان اتفاقًا سواء صدرا من شخصين او من
شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدًا والآخر خطاء وكذا
اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان
احدهما خطاء والآخر عمدًا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو
جناية واحدة اتفاقًا لهما ان القطع انما يكون اذا تيقن انه لم يسر
الى القتل فاذا قتل عمدًا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب
القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضًا فيتخير
بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند الح لانه يلزم المصير الى القاصر
عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل الا انه يقتصر على
القتل لانه وجب حقا له ان يسقط الكل عفوًا كان له ان يسقط القطع
فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي
على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان
لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان
العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده
وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم
الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة و
اجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز
عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن

اداء

اداء المثل لم يكن متحققًا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن
الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر
الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم
قيد بالمثلي لان ما لا مثل له تعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب
اتفاقًا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن قيمتها
بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته
وعند الشافعي تضمن بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع
الحر قولا واحدًا ولا يضمن منافعه لو حبسه و يعطل لان منافع الحر
تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وجه قيده
بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان
يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع
ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على ان الاختلاف
في زوايد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافًا له
لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة
وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوايد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها
له ان المنافع اموال متقومة عرفًا كالحانات فانها تقوم لنا
وشرعًا حتى صلحت مهرًا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان
وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد
لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن
صيانته وادخاره لوقت حاجة والمنفعة عرض غير محرزة لا يبقى
وقتين فلم يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت
هي به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش

وكون المثل الكامل والقاصر شرطا في القضاء قلنا
لا يضمن منافع لاعيان الى كون العجز مسقطا
للضمان كحق الدين في حق عبادة فانه لو غصب
زوجة انسان او ولده وهلك عنده
لا يجب الضمان للعجز

علما ان المثل المعقول نوعان كامل وقاصر
لا ثالث لهما وحيث لم يوجد واحد منهما
امتنع الايجاب لان ضمان العدوان مقدر
بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة
وذلك ظ وكذا معنى اذ العين مال متقوم بخلاف
المنافع ولا يلزم ورود عقد الاجارة والعقد
عليها لانه بناء على قيام العين مقام المنفعة
للحاجة ولم يتحقق هي في الغصب لا محالة
اذ حق المغصوب منه يتأخر الى جواز
اجزاء بخلاف العقد

كالحانات غ

في الكشف واما العرف فلان الاسواق انما تقوم
بالمنافع والاعيان جميعا فان للحوانيت انما
بنيت للتجارة وضرب الاجراء جملة متفرقا
لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا
مال متقوم على ما هو المدعى
نفاعنه واعتبروا بمثل ما اعتدى عليكم

الثابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس
بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار
سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل
العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطى جارية مشتركة يجب عليه
نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول
فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص
الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي
لان النفس يضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك
القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما
شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه
غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة
مع ما قبلها ثلث مسائل معمول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على
قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر
فلا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المتن تسامح حيث
لم يبين المفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك
يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا
بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي
مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه
ثبوتا والزوال عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح
ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حالة

وهذا لانه لا نظر لها فيه اذ البضع حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم فاعطاء المتقوم من مالها بعوض غير متقوم لا يجوز
... من الشرع عليها بخلاف النكاح لان البضع
متقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغير
... جاز عليه ولزم المهر من مال الابن
لانه اعطى المتقوم من ماله بمتقوم

الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس
وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته
بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وصح بدل الخلع بكلا عالا ليس بمال و
لو خالع ابنته الصغيرة على مالها صح الطلاق ولا يلزم عليها المال لا
يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو
اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار الاتلاف مملوكه
المتقوم لا باعتبار الاتلاف ملكه المتقوم لا باعتبار قيل بقوله بعد
الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف مهر اتفاقا لانهما الزماه
ذلك النصف بشهادتهما وقد تأكد عنه مع فوات تسليم البضع
فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد
للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم
على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال تعالى ان الله لا
يأمر بالفحشاء. اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون
الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة
كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح
والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري
حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند
المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله
تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره وخلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر
به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن مدلولا له فنقول الحسن لذاته
اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به

وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن
من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مامورا
به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون
الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون
حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به
لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء الغير المنوي فانه حسن
لكونه اتيانا بالمامور به وكونه شرطا للصلوة المراد بالمامور به
الهيئة المخصوصة للصلوة وبانيابه ارجا ايقاعه وبحث الحسن
والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو اى الحسن اما ان يكون
لعينه اى يدركه العقل بلا واسطة وهو اى ما يكون حسنا لعينه
اما لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع
في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان
يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اى يقبل السقوط اصلا ووصفا
او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد
ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه
مشابه لما حسن لمعنى في غيره اى غير المامور به ولقائل ان يقول
فهذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط
فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله
بعض الشارحين اقول ان قوله او يكون ملحقا قسم لان
يكون لعينه وليس كذلك بل قسم الحسن المطلق الثابت للامر
وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم
الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنة لا لعينه
ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة

مال

ثم فان اصل التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو تبدل بقلبه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا
لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا تبدل بقلبه في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا
وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على ان الحامل على التبديل رفع الهلاك عن نفسه لا
بتبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل على تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار
ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه من الايمان تمسكا
بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الاركان

مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير
جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت
حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال
ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالايمان وصفاته فان اصله
ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان
قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان
ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل ممتنع قلنا هذا وصف
اعتباري لا يقتضي وجود محل تقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة يدل على تعظيم الله لكنها تقبل
السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض
والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات
المكروهة والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها
اذ هي اضاعة مال لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
الذي هو من عواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء
في الخبر او كما حكاه تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة
لانه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة
الا واد شرفك الله على البلاد ولما كانت هذه الوسائط بخلق
الله اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير وجناية النفس بخلق
الله لا باختيار العبد ولكن كل منها ليست بواسطة اذ لا حسن فيها
وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد
قلت الدفع والقهر محمول على انه حدث للحصول فيكون بلا اختيار

العبد اولغيره معطوف على قوله لعينه يعنى او يكون حسن المامور
به لمعنى فى غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه
لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة
الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به
بل المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر
الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذات لا يقبل السقوط
وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى
او يكون حسنا الحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه
او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد
وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهى لا يتادى
بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال
لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب
بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع
كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره
لان اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل
الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار
ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم وكان الاولى فى التمثيل
ان يقول المص واقامة الحدود فانها ليست حسنة فى نفسها لانها
تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتادى
بالاقامة والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال
للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التى
يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك فى حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذى حسن لعينه حسنا لشرطه وصار
الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذى لا يتادى

بنفس

فصل

نفس المامور به كالوضوء او يتادى به كالجهاد حسنا الحسن
فى شرطه فتخصيص المص هذا القسم لما يكون حسنا لمعنى فى نفسه او
ملحقا به ليس كما ينبغى فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن فى
شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده فى الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزايد
حصل من حسن الغير فناسب النوع الثالث وفى قوله والقدرة التى
يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على
نوعين قدرة يصير بها الفعل متحقق الوجود وهى القدرة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرايط فهى مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات
ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه
القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا
بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان
مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك
المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة
بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا
له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد
به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود
وهى قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهى سلامة الالات
والاسباب فهى سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير
الفعل به غالب الوجود عنده كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه
اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة فى لزوم الاداء لعينه
وقدرة يصير الفعل بها فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه
يظهر اثرها فى لزوم الاداء لخلفه وهى اى القدرة التى يندر ادبها

حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما
يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط
في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان
حسنا لعينه او غيره ولقائل ان يقول في عبارته شيء لان الظاهر
ان هي راجعة الى القدرة المتقيدة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه
والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن
المقيدة فممنوع مع انه غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة
انواع اسم وفعل وحرف ويراد بها الكلمة فاي حاجة الى هذا التكليف
ولو قال والقدرة المتمكنة وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان
مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم
يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق
قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من
فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان
القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط
لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح
هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه
بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه
نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب
شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة
الواجبة غايته انه اثبت ما قلته الاولى ما قال بعض الحذاق
لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء
ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان
كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بذاته
يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها

كما في نفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن
به الاداء لا حقيقته وهي انما يشترط للاداء اذا كان الغرض
هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض
في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة
لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بوقف
الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان
لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان عم لما جلس على كرسيه
عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك
تلك بالعقر وضرب الاعناق كما قال فطفق مسحا الاية
الخيل لانها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جازاه
الله بان اكرمه برد الشمس فاتاه وتسخير الريح بدلا عن الخيل
كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يكون عقر السوق وضرب
الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه
لان العقر محرم ولم يطلع كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل
الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد
اليمين لتوهم البر لان السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء
ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون اثما لان
المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال
زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة
واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداد بعيد لا اعتبار به كما
لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان
من الشرط الذي يزداد حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء
اي الموجبة ليسر الاداء اي الموجبة على العبد يعني بالكامل لانها
زائدة على الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة

لايثبت الا التمكن ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر
بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه
انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جايز اكساير العبادات
الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه
القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة
شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها
اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق
دمهرعوب ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط
في حق العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي
كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل
به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن
بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان
لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون
العلة كالذكر في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها
فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط
النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين
كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء
اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره
الشرع بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك
المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من
اداء الزكوة ولم يؤد يسقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة
الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط
النماء ليكون المؤدي جزءا من المال النامي والواجب اذا وجب

بصفة

بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال
الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان
يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا
لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون
محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له و
نظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه
الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع
اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب
ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا
في النماء الحقيقي فشرط قيام بقية الاعشار في وجوبه وكذا يبطل
الخراج لانه وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها
بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء و
التمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج
فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة فيجعل النماء موجودا حكما
بتقصيره بخلاف ما اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر
حتى لو كان بعد الاصطلام يمكن استغلال الارض الى اخر السنة
لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس
بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء
الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال والزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما
وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زايدان على اصل
القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد
في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من

شيئ فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة
وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا ينافي ما
قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا لا ينافي
لانهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب وكذا النصاب
ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء
اذ الاغناء لا يتحقق عن الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء
الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون
الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لوجوبها
عليه للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به اي
المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن
به دليل المستند ثم بان من افسد حجة بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور
بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذ اداه
والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي
حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم
لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء
عما اتى به وسقوط القضا لا يعرف الا بدليل زايد وعند الفقها هو
عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت
الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم
بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم
يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر
جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه ما امر بالمضي فيما
افسده واتمه والكراهة هذا اشارة الى الخلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه
بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به
هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس

واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا تبقى صفة الجواز
عندنا خلافا للشافعي فهو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام
ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان صوم عاشوراء كان
فرضا فبانتساخ الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء بالامر
على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف
فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن
في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا
للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء
حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب
حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف يظهر في
قوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك
منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت
الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي
اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان
المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر
لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى
به سقط عنه الفرض اتفاقا فما اخره عنه نقض لوجوبه اذ لو
لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما
يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل
سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا
فيعود الى موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء

معناه اذ يجب مطلقا عن الوقت والتعيين
اليه غير اذ لو مات قبل الاداء يأثم بتركه وكان
ابو الحسن بالشيء ويقتضي تعلق المصلحة
المختلفة باختلاف الاوقات بالاداء ومطلق
الامر يفيد العلم بذلك في اول اوقات امكان
الاداء ولا للوجوب والاعتقاد دون الاعتقاد
الوجوب فلنا قول القائل لغيره افعل الآن مطلق الامر وكذا
مفيد وهو يوجب الائتمار على الفور وقوله افعل
مطلق فلو اقتضى هذا الفور لصار حكم المقيد
فلم يبق المطلق مطلقا وهذا معنى قوله لئلا يعود
على موضوعه بالنقض [illegible]

الثانى وفى الذى بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب
لزم ان لا يكون فعله فى الجزء الثانى اداء وليس كذلك فان قلت ان
مات فى الجزء الثانى فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان
كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير
لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء فى جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا
يعيش الى آخر الوقت يأثم والموت فجاءة نادر لا يصلح ابتناء الحكم
عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه وتقيد به اى تخصص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اى المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا
للمؤدى اى يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده
كذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى
ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت بالاداء لانه ليس
بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا
نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ
الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو فى ذكرها وسببا للوجوب اى لوجوب
المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا
لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا
قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم
على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على
شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى
الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء و

لا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط الاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته
لا سببيته والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من
بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان
الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا
يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية الوقت
لنفس الوجوب ووجه والاولى ان يقال ان الوجوب
يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على سببيته فان قلت لا مناسبة
بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر
بالعبادة وهو انما يحصل فى الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا
اعلم ان هنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب
حقيقى وظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله
تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا
علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهرى هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى
خلق الله وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى
قدرته المجتمعة بجميع شرايط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل
ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب فى العبادات
البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا
والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين
لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك
واما فى الواجب المالى فبينهما فرق فان اللزوم المالى فى الذمة
هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب

هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق
بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع
الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها وانهما يفترقان
في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو
لم يحصل اللزوم لما كان كالصوم سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم
الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء
للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في
الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان بعد تقرر
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن
بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق
الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن
وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على
المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان
يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت
واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا
لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء
بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو ما ان يضاف الى الجزء
الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم
المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية
الى الجزء يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع بدل من الضمير
فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان
عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي
من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع غير

اعني حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان
قلت السبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا
بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت
عليه السببية والا فالسببية حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء
السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب
للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا
تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور ولقائل ان يقول
كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال
من محل الى آخر ولو قال انه يصلي ان يصلي في جزء من اجزاء الوقت فهو
السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحوى ومن التطويل اعرى
او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية او الى الجملة
يعني ان لم يتصل الاداء بالاخير ينتقل الى الجملة فيصير كل الوقت يكون سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة
واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت
قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا
للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا يعني قولهم القضاء يجب
بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع
رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي كامل فرتبة مقتضى
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا
قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق

فيتعين السنة فيه ضرورة
ربما لم يرد قبله فيتعين حاله البطف
اذ لم يبق بعده ما ينتقل اليه فيعتبر والتنف
في الاسلام والبلاغ والفعل والجنون والنفس
والاقامة والحيض عند ذلك الجزء مع اعتبار صفة
حتى لو كان صحيحا كما في العصر وجب كاملا فاذا
اعترض الفساد الشمس بطل الفرض وان
كان وان كان فاسدا انتقض الواجب
كالعصر ليمتاز عن وقت الاحمرار فاذا غربت
الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد وعند
زفر اذا تضيق عليه وجب لا ينفصل عن الاداء
بتعيين التسبيب فيه لانه ينقطع خيار ولا
يسعه والتاخير بعده فيغير حاله فيه قلنا
انما يسعه التاخير لئلا يفوت لا لان
ما بعده لا يصلح لا ينتقل السببية اليه
انوار

من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل
الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
حتى لا يجوز قضاء العصر
اي بخلاف الوجوب الى جملة الوقت ان لم
يؤد في الوقت اصلا لزوال الضرورة
الداعية عن الكامل الى الجزء فوجبت
بصفة الكمال اذ السبب هو الوقت
كاملا وان كان فيه جزء ناقص
هو اليوم الثاني لان الاجزاء الصحيحة
منه بينا في جواز القضاء في الاوقات
الكل المكروهة والجزء الناقص
يجوز فلا يجوز بالشك انوار

الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا مع القدرة على النزول
ولا يجوز ذلك في الواجب

نقلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على
القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النقل فلهذا لا يتأدى
عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببيته كاملة
في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من
عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص
بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر
يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه شبيهة بعبادة الكفر فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا
بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء
الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك
الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار
الشمس ولم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس
مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب
ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان
النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت
لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الغائب ولقائل ان يقول السبب
لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد
مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات
لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء
ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط
نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض
ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه
غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب و
التعيين بتوسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان
يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول السبب
بزوال

كالتخيير

كالتخيير في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك القبيل ويمكن
ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي
لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك
الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين
وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا
بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له
ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام و
لو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر ويكون الوقت معيارا له
اي مقدرا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه
وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه
وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته
لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به
وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا
لا انه لم يذكره لانه عرف من كونه مؤقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف
كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا في المنذور المعين
ولا معيارا كوقت الصلوة خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر
كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر
اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء
من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء
المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما
هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة
الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الجزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية

لاظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا

بوثيه قوله ثم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط

نية التعيين اى نية كون صومه من رمضان وقال الشافعى يشترط

نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم

فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة كما شرطت بالاصل

قلنا لما صار الصوم متعينا فى الزمان صار كالمتعين فى المكان

والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب

بمطلق الاسم اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده

وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء فى الوصف

بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل

للاصل دون الوصف فيبطل الوصف فبقى اطلاق اصل الصوم فان

قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت

الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها

الا فى المسافر ينوى واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعنى يصاب

فرض الوقت مع الخطاء فى الوصف فى حق كل احد الا فى المسافر فان

الصوم لا يصاب فى حقه مع الخطاء فى وصفه بل يقع عما نوى عند ابى

حنيفة قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب

وهو شهود الشهر تحقق فى حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر

فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله

ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان فى حق ادائه

بمنزلة شعبان فاذا نوى فيه نفلا او واجبا آخر فى شعبان يصح فكذا

فى رمضان بخلاف المريض خبر مبتدا محذوف اى المسافر بخلاف

المريض فانه اذا نوى واجبا او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته

متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة فى حقه

فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر

الاسلام

الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص ولكن اكثر المشايخ

وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا

آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد

المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما

بان المرض متنوع الى ما يضر الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا

يضر بالصوم كوجع الرأس والعين به كالامراض الرطوبية

والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول والترخص

بحقيقة العجز فى النوع الثانى وفى النفل عنه روايتان يعنى اذا نوى

المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابى حنيفة انه لا يصح بل يقع عن

فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف

نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا

الى مصالح دينه كان اولى والفائدة فى النفل الثواب وهو فى فرض

الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يصح لانه

لما كان الوقت فى حقه كشعبان يصح النفل فيه كما فى شعبان قيد بالنفل

لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما

لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه

الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر

المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له

فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب فى القضاء ما هو

سبب فى الاداء وهو شهود الشهر وفى صوم النذر النذر فان قلت

قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من

هذا القسم ولم يكن من القسم الثانى فلا يكون الاقسام منحصرة فى

الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان

سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثانى فى تعيين الوقت بذلك

الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية

المعيار ان يكون الفعل المؤمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص بازدياد الوقت وبانتقاصه كالكيل فى المكيلات

قرائن ينيه واجب آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فتشترط لها النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو

واجب آخر لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتمل الوقت وهو القضاء و لا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاوليين وهما الصوم و الصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون شكلا هذا هو النوع الرابع من المؤقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وبتعيين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه في العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه الظرف وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند ابي محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادركه العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه

١٩٤٦ اخر ان لا يفوت هذا النوع ما دام من عليه حيا لان وقت العمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في آخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني رهاوي

اخر ان يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له ويبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر ودفع الفساد والشرع بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي ودفع الفساد بها فهذا اشرف الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرها في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على تركها اعتقادا ووجوبا

وبخلاف فتح الحج الحنفي ان هذا اثنان لا الزامية فان الخصم يمنع ذلك رهاوي

قوله والكفار مخاطبون هذه المسئلة ذكرها في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المتن لهذا بيت في الجملة حيث ضم مسائل الامر الكفار لانها من متعلقاته رهاوي

[illegible] بالشرائع عندنا بمعنى انه لا يزيد عقوبتهم في الآخرة بترك الاداء حال الكفر على عقوبة الكفر [illegible]
[illegible] ... قام انها اذا كانت مامورة بالشرائع يجب اداء العبادات عليها في الدنيا كما هو مذهب [illegible]
[illegible] الفعل فيجب واما عندنا فلا يجب على الكفار الا اعتقاد الوجوب فيؤاخذون في الآخرة
بترك هذا الاعتقاد [illegible] لا بترك اداء العبادات خلافا لهم فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة بترك [illegible]
بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب [illegible]
تفصيل المقام فلينظر في التلويح والبزدوي [illegible]

وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله
تعالى وما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من
المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من
اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند
البعض وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا
الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان
اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم
بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد
اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم نرد
انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل
المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من
العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقوله النبي
عم لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتاتي قوما
اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول
الله فانهم ان اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوة في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب
اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل
السقوط ملا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل
الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال
بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب ومنه اي
الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم و
الوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل

وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الاوضح
ويبحث عن الفساد والمنكر والمباحث المذكورة في الامر من قيود والنوع
والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي
او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه
وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان
لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله
لعينه وذلك نوعان وصفا اي وهو ما يكون لازما للمنهي عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اي وهو ما يكون مصاحبا
ومفارقا في الجملة فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة
وضع هذا اللفظ للفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع
به لان قبح الكفر للمنعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح
لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف
وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال
فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه و
صوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهي عنه بمعنى
انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار
وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض
عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الفساد
من الوصف لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل
في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل والبيع وقت النداء
مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة
وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون
البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في
حالة السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى
مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز و نكاح

لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل

اراد هنا مثالين احدهما العبادات والآخر المعاملات

الاذى ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة
بان ياذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي
حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه
لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام
في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل
المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في محلين
الحليين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن
الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان
بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب
فساد المشروع لان الشارع في الصوم يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا و
محظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب
عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام
اتفاقا فترجح جانب الترك فلم يلزم القضاء واما صحة
نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية
وهو ترك الاجابة فلهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال
لله علي صوم يوم النحر يصح نذره كما لو قالت لله علي
صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم
حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة
فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة
وان لم يتم صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها
هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو
واجب وفصلا للطاعة وفصلا للمعصية وترك المضي
يكون امتناعا عن الطاعة وارتكابا للمعصية وهو ابطال العمل

فرجحت

اي جانب ترك المضي على جانب وجوب المضي
فلم يجب المضي فلا يلزم القضاء بالافساد ...

قال في الهداية اذا قال لله علي ان اصوم النحر
افطر وقضى وهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر
والشافعي رحمهما الله تعالى ...

وذكر في التلويح لا يشير الى الفرق بين الصوم
في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية
حيث لا يلزم بالشروع دون الصوم ... رحاوي

فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني
لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى
افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه فان قلت ان ارادوا
الكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله محذورا دون
العقوبة كحرمان الشفاعة يكون القسم الثاني مثل الاول وقد فرض
دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر
مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة
التنزيه وانما كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح
الاكمل وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان
مكروها كيف ثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي
ما كان موجودا حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنى وشرب
الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول
وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره
كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن
المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى
والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن
الافعال التي توقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع
والاجارة فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع
لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين
ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وقد تمليك المنافع بعوض
زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجر والمدة
معلومين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله
الشراح وكذا بلا ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها
من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة

اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل
الحسي انما يقتضي القبح لغيره لا لعينه وحكم
النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه ليس بمشروع اصلا
رحاوي

بتخصيص الدابة بشغل الشخص وثقلا الى شيئا
وعن المشي في نعل واحد وانما نهي عنه لانه
مخالف للوقار او لانه يخاف منه سببا للعثار كذا في شرح الاكمل ...

دعوان النزا عا يوجب القصاص اذا كان المتيق لعفو ن
الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له
وكذا الزنى من حيث كونه في القبل وطئا في غير الملك و
شبهه وكون الشبهه اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد
فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر
الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتحريم في غير محل
التعارض فيبقى الافعال على الذي اتصل به وصفا اى يقع
القسم الذى قبح لمعنى في وصفه يعنى بقى المنهى بعد النهى مشروعا
باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه
فلا يكون مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة
المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها بما ذكرنا يعرف ان
اطلاق المصرح قيد المطلق وعن الاستثناء يعنى ايجاز محل
فان قلت المنهى عن الصلوة في الارض المغصوبة نهى عن
الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما جمع
به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبحه لغيره بدون اعتبار
الجهة الزايدة كما ان القبيح لعينه يقيد التحريم بنفسه من غير
نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص ما اتصل به
وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبيح ثبت اقتضاء
للمنهى عنه فلا يتحقق اى لا يمكن ان يثبت القبح على وجه
يبطل به اى بدال الوجه المقتضى وهو النهى بيانه ان الله تعالى
نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود
حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب
ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن
وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث كمن قال للاعمى لا تبصر
فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبيح المقتضى فيعود على
موضوعه بالنقض

موجب الرجم والجلد خبر المبتداء الذى هو الزنا
ولا يذهب عليك ان قوله وكون الشبهة الخ في الفعل
او في المحل من الحزازة اذ الظاهر انه عطف على الكون
الاول ومقتضى ذلك ان يكون لذلك مدخل في الحكم
المذكور وليس كذلك ولو قال الشبهة في الفعل او في المحل لكان
اخصر واظهر عزمى زاده

قوله الا اذا دل الدليل الخ حاصله قد قام الدليل على بطلان
عقد البيوع لعدم تصور انعقادها من الاصل
لاضافة الحكم الى المحل فاته للمضامين والملاقيح
معدومة ولابد لانعقاد البيوع محل وكذا صلاة
المحدث معدومة شرعا وفيه معنى فاته الكلام الخ
وقد قال الواقع في النهى عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن
النفى كما في الاية فالاستثناء حينئذ يكون منقطعا
فتنبه له رهاوى

قوله بما ذكرنا يعني ما مر في قوله والنهى المطلق عن
الافعال الحسية يقع على القسم الا اذا قام الدليل
على خلافه وعن الامور الشرعية على الذى اتصل به
وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا
لعينه يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد
المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل رهاوى

ولذا اطلاق المصنف الخ اى اهماله
في نقل احد الامرين المذكورين الا في فعلهما وبيانا
وذلك لان قيد الكلام بالمطلق يغنى
عن الاستثنائين الا يخفى اذ المتبادر
من الكلام الاطلاق عزمى زاده

قوله فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح لغيره يكون النهى ممكنا
والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا
تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر
والنهى تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل
فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشىء فلا يثاب
عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع الاختيارى حتى يثاب
الا قد لا يتصور ذلك الا بتحقق الوجود والعدم لا ينافيه ولقائل ان يقول انه يعد مصادرة
مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ
في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة
وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود
ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانه لا نسلم استحالته عقلا
وعدم المشروعية لا يابى في الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه
الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه
وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشىء انما كان
مشروعا ثم نهى عنه دل على ان حسنه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا
لعينه لما صار مشروعا في الجملة وعلى هذا تفريع المسائل على ما
مهد من الاصول وكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا
على ما قبح لغيره كالربا وهو معاوضة مال بمال وفي احد
الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر
البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين او المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وكالبيع بالخمر ونحوها وصوم يوم النحر وساير الايام المنهية مشروعا
باصله اما في الربا والبيع الفاسد فلان الركن وهو الايجاب
والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك
اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا

قوله فان النهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهى عن قتل النساء والنهى عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان
قبله من الجواز ولا يكون النهى منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشىء فلا يثاب عليه ثم فانه ترتب
لحرمة المنسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الاتيان بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة
باعتباره لا العدم في نفسه رهاوى

والحرمة لاتنافى ملك اليمين كجارية المشتركة واما فى صوم يوم النحر
فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه صوم وهو كونه
يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفى الهداية لو صامه
يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الذى
فى الربا لان المبادلة لاتوجد فيه وكذلك الزايد فرع على المزيد فيكون
كالوصف والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة كالوصف لانه
زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا بنفسه لكن الثمن غير
مقصود ولهذا لو هلك لاينفسخ العقد والمقصود من البيع
البيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الخمر تبعا فجاز بالمجرى
الوصف لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل كما لايلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كالاحرام اذا صدرت والنهى عن بيع الخمر والمضامين
جمع مضمون وهو ما فى ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما
فى ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفى هذا جواب عما يرد
نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهى عنها كما
ينبغى ان يقتضى مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود
لاينعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب ان النهى عن هذه العقود
مجاز عن النفى لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهى عن هذه
التصرفات نسخا لعدم محله اى محل النهى ولقايل ان يقول ان اراد
بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفى فلا حاجة
الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى
فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لايتم لهذا المقصود
لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيته
بتقرير النبى عليه السلام فى الابتداء حيث لم ينه عنها فى اول زمان نبوته
قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعه فى

ولو الموثوق... اليمين هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام
واجاب بان الحرمة لاتنافى ملك اليمين وذلك لان البيع شرط
يفاده لان التحريم يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل
لازم فقد يوجد وقد لايوجد ولهذا شرع البيع فى موضع لايحل مباشرته
رضاعا والامة المجوسية والعبيد والبهايم وهذا بخلاف النكاح حيث لايثبت
الحل ولهذا لم يشرع فى موضع لايحل كالام والاخت
فالنكاح ينتفى بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل
فى البيع فانه غير لازم

قوله والخمر مال غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها
بالنص فكيف تصلح للثمن لانها مال والمال
ما يميل الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق
لمصالح العباد ويجرى فيه الشح والضنة
كذا فى التلويح

وفى التوضيح ... وهو الموافق لما
وصورة المسئلة ان يقول بعت الولد الذى
سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان
ذلك من عادة العرب فنهى النبى صلى الله عليه وسلم
عنه كذا

زمان نبوته فان قلت قوله والنهى عن بيع الحر تكرار لانه
ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا
قلنا ذكرهنا باعتبار اقسام القبيح وهنا باعتبار ما ورد حجة
على القاعلة به سوال وقال الشافعى فى الباطن اى فى الحكم والتبرع
ينصرف النهى المطلق اى القسم الاول اى الى ما قبح لعينه ولايكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهى عن القربان حال الحيض
فيكون مبنى الغير فهو الكمال القبح حال اى قايلا بان النهى يقتضى القبح
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا
فى الحسن فى الامر اى قلنا الامر المطلق كما يقتضى ان يكون المامور
به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر فى ترتب الاحكام عليه مثلا
الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فمن
جعل النهى قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعى للتنافى
بين الوضع الشرعى والقبح الذاتى فلا يكون صوم يوم العيد
سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعل قبيحا لغيره
يترتب عليه حكمه لان النهى باقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب
من نهى الشارع لايقتضى القبح وهى من امارات الحقيقة كالامر اى
كما قلنا الامر فى اقتضاء الحسن حقيقة ولان النهى عنه معصية فعله
حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضى ان لايكون حراما
لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه المشروع قلنا لاننا فى بين
القبح والمشروعية التغاير المنهى عنه اصلا ووصفا فانه مشروع
باصله وممنوع بوصفه ولهذا اى لكون المنهى عنه قبيحا بعينه
قال الشافعى لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنى لانها نعمة من حيث
ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة
بها والزنى حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لابد من المناسبة

٧ منهيا عنه مع كونه صحيحا

وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع
حرمة الموطوءة على آباء الواطى وان علوا وعلى ابنائه
وحرمة امهاتها على الواطى وان علوا وحرمة بناتها عليه وان سفلن كذا فى
شروح الهداية

بين الحكم والسبب جوابه ان الوطي لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها
بالولد لانه جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما
فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال النبي صلى الله عليه
ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء و
واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بوا
سطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام
الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ولم يعتبر في السبب كونه حلالا
او حراما لان الولد من حيث هو غير متصف بالحل والحرمة وقد
يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي
ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي مرة بشبهة البعضية قلت
سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني
اذا غصب شيئا وهلك وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا
وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب
ونفوذ البيع له لان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد
الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان
الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك
في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في شخص
واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت شرطا لهذا الضمان
فيكون حسنا بحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك
يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام و
كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على
ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة
الى زوال الملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه
فلا يكون سفر المعصية اي كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي

سببا للرخصة وهي قصر الصلاة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية
ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك
مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار
الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه
ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على مال معصوم و
لما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد
او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه
فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتوزيع لان النهي عن الافعال
الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء
المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان
قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد
زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه
وان هلك في يده ضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء
في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب
في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال
في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا
في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب
عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم
واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكر
المص اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على
الجمع فما يتناول اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع ههنا اكتفا
بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا احترز به عن خاص العين
كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا وعن اسماء الاعداد ايضا كعشرة
فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء

[Marginal notes:]

ناكح اليد ملعون اي من عالج ذكره بيده حتى يدفق ... واصوله من الاباء والامهات فانه قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه ... الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت ... من الواطي واصوله وبعضيه من الموطوءة واصولها ... البعضية ... الى الواطي والموطوءة باعتبار ... من الاجزاء الولد بكماله يضاف الى كل منهما. عزمي زاده رحمه الله

قوله وقد يوجد ولد الزنا اصلح الخ جواب السؤال بانه قد روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التي هي حرمة المصاهرة واجاب ... الى آخره. رهاوي

ثم سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وحرمت بنته اذ لا ضرورة فيها. عزمي

فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان المشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء للمالك. رهاوي

ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة في الزوجة فينبغي ان تحرم على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا. رهاوي

ولا يصح ان يكون الغصب سببا للملك بالطريق المذكور. عزمي

قوله لانه كالجزء من العام اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب يلزم من زواله زوال المركب وليس للخاص بالنسبة الى العام كذلك. رهاوي

والعام كالكل ... عزمي

على كل واحد منها واحاد العشرة لا تصدق على واحد منها انه
عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل المشترك ومتفقة
الحدود اخرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود
على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها وان
تناولت افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في
معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد فانه اى العام
مثل الخاص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اى بحيث يقطع الشبهة
عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان
يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس اهل مكة ومع
الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما
له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة
لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع
والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم
لزوم التلبيس الا ان الاحتمال يدفع القطع عن عمومه
لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند
الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق
العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل
القلب فالقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فلما سقط في حق التبع
ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط
في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ عن دليل وهو
القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة
الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب

وعن

اى لا يجوز التخصيص بدليل آخر ظني كالقياس وخبر الواحد

وعن تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اى بالعام هذا تفريع
لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرينة وادٍ
عند عرفات تصغير عارنة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون
سقط ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روي
انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم
فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان
يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا البانها وابوالها ففعلوا فصحوا
ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
في آثارهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ
بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول لان البول عام يتناول ابوال
الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على
جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني
وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق
لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز
وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة البعض
بالتخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوٍ
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه
لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص
بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فتثبت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة
في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي المسألة من غير ذكر خلاف قال
المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من
الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء

اى فقاء ها بالشوك وقيل كحلهم بحديدة كذا في لغة الحديث للسيوطي عزمي

لان شرط النسخ المماثلة رهاوي

بل فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص في قطعيته اقوى من قطعية العام رهاوي

حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازا وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال المجازات الكثيرة بلا قرينة رهاوي

وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام منفصل كما هي مسألة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول وفصه تكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل به فكان مخصصا له فظهر ان المراد الحلقة فيكون الحلقة للاول والفص للثاني رهاوي

مسألة وصية خاتم

اوصاه بكلام اما موصولا او مفصولا لان الوصية لا تلزمه شيئا في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص له تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا واذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما علاف ما ذكر في المسئلة لان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لا من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يعتبر اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع اخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي ان النبي عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد ايضا قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وهنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين لما جادلوا المسلمين فقالوا اتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل تعالى الاية واجاب بجواب اتم وبنى الحرمة على وصف يتناول الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز

مستحق

مستحق النظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنى او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان فيه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فالدم يبطل او تكون الحقيقة فاعلاها اولى لانهما اي لان قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله تع ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد فلا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فسلكها مسلك الاموال والاية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم قال الله تعالى او لم يروا انا جعلنا كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم البيت والحرم فان حرما امنا ولما افاد الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت

ولهذا يصح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة ح

لقوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما امنا ح

متنا ولا للعموم ولهذا قال فيه ايات بينات مقام ابراهيم خارج
البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه ويعبد من البيت فاسد
لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان لايات وليس
في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصما
وغوصه فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لا فرع من بحث
قبل تخصيصه شرع في بحث بعد لحوقه وهو قصر العام على بعض
ما يتناوله عند الشافعي وما عند ابي حنيفة وهو القصر عليه بدليل
مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء
فالله مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقايل ان يقول المذكور في الشيء
في قوله تع خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله
فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من
خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تع واوتيت
من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقايل ان يقول هذا التعريف
لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى
ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله
شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر
دليل مخصص لا ان تقدروا معا من النبي صلى الله عليه وسلم
ثم يمكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف
في المرة الاولى والعام اذا اقتصر على بعض افراده بغير مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا
كالبيع اخص من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا الآن الربا
لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورود البيان
نظير المخصوص وبعد بيان النبي دم الربوا بالاشياء الستة في
صحة تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل

هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه
لا يبقى قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص المشايخ
و العجايز من قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا
المشايخ والعجايز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان
احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها
احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله يوصيكم الله في اولادكم
مع ان الحكم فيه القاتل خص منه فلا ينكر احدا حتى احد من الصحابه
وعدل ابو بكر في جوابها الى الاحتجاج بقوله دم نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانه يحتج بها مع ان
سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع
عملا بشبهه الاستثناء والنسخ بعد دليل الخصوص من شبهه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان الخصوص فالمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى
كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى
الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون
قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل
وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله
العام وذلك القدر مجهول فاوجبت جهالته جهالة الباقي وباعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه يشبه الاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه
عدم بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام
لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم

الثابت في الاصل الى الفرع قالبس بثابت كيف يتعدى فوقع
الشك فيه ايضا باعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة
وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة فلا يكون قطعيا
فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تخصيصه اذا كان
المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق
لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل
لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعله علة فان قلت
دليل الخصوص لما اشبه النسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله
وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار
كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه
اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة
المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد
فيما فيه خيار شرطا فاسدا في الذي لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رحمه الله في جمع
الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا للقبول
في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل
تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع
صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة الثمن مقابلا بالقن
كما جعل فيمن جمع بين من يصح بيعه وبين من لا يصح كل المسمى مقابلا
لمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب
كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر
من الثمن الا بمقابلة مجموع العوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية المحل
واما تقابل ايضا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد

المزاحمة

المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي
فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم من حيث انه داخل يكون رد ثمنه
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه
النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر
الى الايجاب مبيع بيعا اصلا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء
ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم
تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم
محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا
يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان
او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس
لا يصح لجهالة المبيع او الثمن في هذه الصور الثلاث عملا بشبه
الاستثناء ففي الصورة الاولى فيصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه فحصته من الثمن
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كانه قال بعتهما
بالف الا حصة من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه
الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم
العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد
صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت
محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر
فانه يدخل في العقد وفي الحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيجعل

بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على اني بالخيار ثلثة ايام في هذا بعينه

وهي الصور الثلاث الآتية في الشرح مع الصورة الثانية في المتن

ومثل في المتن تقسيط الثمن

جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به
اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يوجب التوقف الى البيان سواء
كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم
هذا هو القول الثالث وهو مذهب الكرخي وابن ابان كالاستثناء المجهول
يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما
اخرج الاستثناء والخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة فقالوا اذا
كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما
يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى
كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا فصار اي دليل
الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل
لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على
العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر
تقديرا ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله
بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمس
مائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام يبقى بعد
الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على
اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من الخصوص
والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه ولهذا
وصفه غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه
لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام مع ما كان
قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك
احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم
وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لا في

هلاك

هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع
وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل
الخصوص ان كان مجهولا كما قال الكرخي وان كان معلوما فكما
الاستثناء ولا استثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى
العام على ما كان عليه من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما
ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احد الشبهين
اولى من الاخر والعمل بكليهما اولى فيجب الرابع بان الاستثناء اعمالا
يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما
ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال العام
صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد فيما يتناوله
اذا لم يوجد المخصوص سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا فان
قلت العام عندكم قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص
والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع اي من الثلاثة الى غير النهاية
فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا
من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وليس كذلك
قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا
ذلك لكن النقل بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت
بطريق الاحاد وقد صرح الامام في الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل
التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة
بانه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام معنى وصيغته
مفرد ولهذا يجمع ويثنى ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع
يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ ومراده ان

عليه ذكره

يعني مذهب او مذهب الشافعي من بقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهب الشافعي رهاوي

ان قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما نفى القطعية والسائل
ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان ينبغي
التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال حمله على
الثلاثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نسلم عدم
الظن فتأمله رهاوي

وعلى الثلاثة عند وجوده المتيقن كما اذا قال علي دراهم
لان العموم غير محكي فثبت اخص الخصوص

الجمع المنكر لا يحتمل التخصيص والاستثناء ... بعضهم

هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا
وحاصل الجواب انا لا نسلم انتفاء احتمال
التخصيص على مذهب القائلين

القوم نحو ننوق وجح [illegible] وهو متناول للجميع احاده لا للواحد فلو قال القوم
هذا المخصص فلم يكونوا منفردا احدا احرنج بينا فان قلت انها ينتناول فكل يصح
في قولك جاني القوم الا زيدا فكذلك جرى الجمع لا يتبعض بعده كل واحد
متعلقا بالجمع من غير ان يثبت للافراد لم يصح انتساب الواحد عنه كما في قولك لا ينطبق في هذا
الجمع القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال جندي عشرة الا واحدا ولا يصح
دار اذ لا يسمى الحكم على الافراد بل على المجموع ومما يجمع لان العموم اذا قلت في الدار
من زار في قلة درهم وكل من زاره يستحق الفاه واذا قلت لا استحق من في الدار اختيار
زيد وبكر وخالد وتفوق بين فيها الا الاخر واذا قلت في الجزء الاعظ
العطية للخصوص بمغموا منع للزكي اذا انقدر كلما كرمني
وقائل ان يقول لم يكون ثابتا اذا كان الشرط كلما في قوله من هذا الخصص اولا فانه الشكل
على ما قاله في التيسير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم للخصوص ثابت في الجميع فكلام
والماني الشرط فلا مطلقا بين المستكم والماني الاستفهام فلان المستوعب بقوله من في الدار
يريد واحدا والاظهر دخل العموم يعني الاكثر التابع لان النوع ومن فهو ذات
من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل فقوله من قتل قتيلا فله سلبه
فان قلت يحتمل ان يكون هذا العموم صيغة وهو النكرة قلت انه قريب من الاجتهاد
وبعض الاصوليين يكون ان اطلق مع ذلك فهو ايضا النوع كما او كما وضع ما لا يستعمل في ذوات
فتى او فيه الواو كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال الجواب ان شاه فلك قلت لو كانا
من مخلوقات ما من الحقيقة الموضوع له قلت وضعنا كلمة في ذوات من يعقل
وهذا البحث لا وجود في الخارج الا في ضمنه واذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤوا فعتقوا هذا متفرع على كونه عامة فان قلت كلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فلا ينجوان يعمل ابو حنيفة في قوله من شاء من عبيدي العتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل بعضهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي
للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام فلا يراد
لم يرد فهن الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي
لان المشيئة اضيفت الى الخاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل

بيها

بيها كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشاء
الله يضلله عام مع ان المشيئه مسندة الى الخاص وهو الله تعالى فقيل
الاولى ان يقال في الفرق ان من تحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من و
تبعيض من وان كانت للبيان لانه لما علق كل واحد بمشيئته مع قطع
النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من
عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية
فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيه بالكل دفعة واما على
تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد **قلت** تعلق المشيه بكل على الانفراد
امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيه بالكل ولقائل
ان يقول ان البعضيه التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
الكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه
وح لا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون
جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة **فان قلت**
على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر
وليس كذلك **قلنا** بناء الامر على التيسير يدل على ان المراد ما يتيسر
بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من
كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار
صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة
الحقيقة وكذا وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشى
على بطنه وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون
صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل
كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء

فيقع قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق اى كل وقت يقع متى تزوج على امراة فهى طالق فطلق
عقد اليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار
ما استحدث من الملك وهو غير متناه وفي رواية المنتهى عن ابى يوسف رحمه الله هذا اذا كانت
المرأة معينة فلو ابهم وقال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة طلقت
كلما تزوجها نا سيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به
الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار
ينتهى بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد
الثلث بزوج آخر وعادت اليه فوجد الشرط فى
الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله

لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعم اى الاسماء
ولهذا ان قال كل امراة اتزوجها فهى طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج
كل امراة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امراة
واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان
دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول بالصدق اى يصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب
اى يكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال
انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة
فاذا وصلت بما اى كلمة كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة
والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا
اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيعم قولنا كلما تزوجت امراة فهى
طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق فى كل التزوج ولو بعد زوج
آخر وثبت عموم الاسماء فيه اى فى كلما ضمنا كعموم الافعال فى كل اى كما
ثبت عموم الافعال ضمنا فى كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع
وهو من العام معنى يوجب عموم الاجتماع اى يوجب احاطة الافراد
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا وفى المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازى
اى يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم
جميعا اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل
للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة و
الشمول فيجعل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اكمل اعترض عليه
بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا
بمجازه **واجيب عنه** بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط

وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل
بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون
الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع
فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك
فالاولى ان يقال الجمع هنا ليس فى معناه الحقيقى للقرينة المانعة عن
ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتحريض على الدخول اولا وليس مستعارا
بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على
ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفى كل يعنى اذا قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل
رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل
واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول فى حق من
تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول
خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها
يحتمل الخصوص وفى كلمة من يعنى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق
فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل
على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فبطل **فان قلت**
فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من
يخلفه لم يعتبر هكذا فى صورة من دخل **قلت** لان فى قوله من دخل
يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ
كل دخل على من فاقتضى التعدد فى المضاف اليه والاول الحقيقى لا
يكون متعددا فاريد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل

لدخوله تحت عموم هذا المجاز **قلت** قيد عمهم المسبوقية بالعبير
مرافي دخولهم فرادى فلا يصدق المحلى بالاول خاصة والنكرة في موضع
النفي ثم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم
يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من
الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز و
ذلك اذا لم يتضمن الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم
تارة نعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة
لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان
كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد ولما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم
و وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت
اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم
والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات يختص لان النكرة تدل
على فرد ولم تقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة
قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة
دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة
في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم
الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق هنا
ما هو المصطلح اذ لو اراد لقال لكنها مطلق لان التاء لا يدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا خرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف
النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي يعم **ولقائل ان يقول**
نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو
نكرة في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا
عنه هنا انها يوجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما
تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء هنا شامل

لجميع

مطلب نكرة في سياق النفي

قوله ويكون لنفي واحد من الجنس فيلزمها العموم ضرورة
ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

قوله ولما صح ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا
و وقوع بالرفع معطوف على الاجماع ...

لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان
وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض
الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان
مثل انزل بعض الكتاب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض

لجميع الاشياء لشمول قدرة الله جميعها **جوابه** ان ما في قوة النفي والاثبات
معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
من ان الشافعي جعل المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به
اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليهم فلا يخفى عليه ضعفه حتى قال
بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله تعالى
فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع
ولولا انها عامة لما خصت فيخص المكاتبة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا
ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان
اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان
لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها
فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلق الله
كما في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان
الملك فيها ناقص واعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة
يطلق على المعيبة اطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا
لكان تسميتنا آدميا مجازا بانهم اجزؤا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا
الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذوو فهم الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انه حقيقة في الكامل
مجاز في القاصر بل هو حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه
من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس
المنفعة وهو البطش منعدم من وجه فيتناوله المطلق ومقطوع اليد
ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس
فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا
وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم **فان قلت** مقتضى
الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك
رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف تعم بالصفة **قلت** المراد

وجه الضعف ان الشافعي وغيره من الاصوليين ... اصطلاحا باصطلاح ... المنطق ... الاصوليين ...

البنية

اجازوا

العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة
بالنسبة الى المطلق الذي لا تكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك
القيد وعموم الصفة بصحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به
من غير ان يختص بواحد **فان قلت** لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة
ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف
اصل والصفة تابعة **قلت** الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة
وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر
في شرح المغني الهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل
دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام
بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم بجميع
رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد
سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين حنث والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه فيمكنه
القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان
مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة لكونها عامة لانها
لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب رجلا ولدني لا يعم **اعلم** ان
هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد يعم
بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسرة وقد يخص بالصفة كما اذا
قال والله لا اتزوج امراة كوفية بر بتزوج امراة واحدة ومثل
قولك لقيت رجلا عالما **قيل** هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي و
يكون ذلك دون ما عداها ووجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت
موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون
النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي

ضربك

ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه واذا قال
اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق
الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم والخيار للمولى في تعيينه
المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن
المعرفة الغير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وجه الفرق
ان ايا وصفت في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن
الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة تناولها اي
وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت
في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا
موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع
عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم
اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة
يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف الفاعل
فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل
والزمان من التلازم **ولقائل ان يقول** الضرب صفة اضافية
لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به
وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والمفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد فالفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد

من خارج وفى الصورة الثانية لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعى لان الطبيعة
مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية لما علق العتق
بضرب الحاطب والانسان قد لا يسعى فى اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى
واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك ولان الانسان مجبول على الامساك لان اصله
التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اى كالوصف العام فى افادة
العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف معنى العهد اوجبت
العموم اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل
والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء
حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال
واللازم منتف اجماعا وبان كلامهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه
تاكيد بان المعرف باللام ان كان عاما ينبغى ان يتناول الكل عند
الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن
عاما لا يصح عده من دلايل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لى سر هذه
المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها يفيد
عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذى
يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او
استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى
من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق
متعين ولهذا حمل اللام فى قوله تعالى السارق والسارقة وقوله
ان الانسان لفى خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على
ان اللام لنفس الماهية فى قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض

مراد

مراد كما فى قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم
غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجمع عملا بالدليلين يعنى لو بقى الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف
بالكلية اذ لا معهود فى اقسام المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف
الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان
اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة فى المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل
اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ فى الجنس
معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا
او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث
بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء **فان قلت** لم لم يجعل اللام لا
لاستغراق الجنس **قلت** لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل فى قوله تعالى لا يحل لك النساء
لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا
اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين
فلا يبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين
قال فخر الاسلام فى جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها
لا تحتمل هذا المعنى كما لا تحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد **فان قلت** اذا حمل
على التاكيد فما وجه قول ابن عباس **قلت** كانه قصد باليسرين
ما فى قوله يسرا من معنى التفخيم فتاول بيسر الدارين وذلك يسران

فيتناولهم

فى الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا
انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة والفرض
خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن
القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع
المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى انزل الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تعالى انما الحكم اله واحد وما ينتهى اليه الخصوص اى المقدار الذى
يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد
بصيغته اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد وما فوقه
كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اى فيما
هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرها
من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة اى النوع
الثانى الثلثة فيما كان جمعا اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا صيغة
ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز
تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة
لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل
واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع
اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد
طائفتان خصمان وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على
المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين
كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان
وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس

فوق

تعيين نوع

وانزلنا اليك الكتاب مع

اقل الجمع ثلثة

لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع فى
الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع قرابتهما قرابة مجاورة
فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كانت
اولى والوصايا كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخان
فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت
وكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على
سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث
لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث لتعليم
الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا
سنة كون المقتدين جماعة كما فى الجمعة حيث شرطنا لصحة اداتها
ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من
الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك
اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك
فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء
فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة
الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة فى معنى الشيئية
وهو الثابت فى الخارج ولها اعتباران اعتبار من حيث الوجود
بعض واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول
مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثانى مشترك
لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحدود
احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك
الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن
الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع

القسم الثالث من وجوه النظم المشترك

قوله اى المشترك فيه يعنى انه من قبيل الحذف والايصال حذف الجار واوصل الفعل الى الضمير فاستتر فيه كذا حقق فى الشرح الشريفى للمفتاح

قوله اراد منها فردين فصاعدا اى اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلثة افراد كما يوهم ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له لان ذكره كما تعرض لبقية القيود

قوله احترز عن الشيء وقد يقال بهذا اشارة فى اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك فيه يتناول الافراد على سبيل الشمول والعموم احتاج الى الاحتراز عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود فى التعريف احترازيا خصوصا فى تعريفات القدماء كما سيظهر

الحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اى فى المشترك من غير اعتقاد حكم
معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه
للعمل به اى بالمشترك كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع
كما يقال قرأت الشىء اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء النجم اذا
انتقل وكلاهما موجود فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم ومنتقل من
الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اى المجتمع
اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو
الجامع الدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض
يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر المتنقل عنه فكان اولى بهذا الاسم
لان المراد من الطهر الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المتنقل عنه لتوقفه على
الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا
لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الاخر لغة قلت القرء
هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار
كونه فى الاصل مصدرا او مستعملا فى اى معنى انما يكون بالتأمل وهو
لا يمنع كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون
القرء الحيض بقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض لانه عوض عنه
ذكر الخلف للياس عن دون الطهر فعلم ان المراد فى الاصل هو الحيض
ولا عموم له اى للمشترك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك فى اكثر من
معنى واحد وقال الشافعى يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة
كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما
فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان فى اعتبار المعية يصير كل واحد
من معنييه جزء المعنى وفى عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو
المعنى

المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين
المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعى المثل صورة
لانه ابعد عن المخالفة التوضيحا لمماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا
المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم
تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعى يلزمه متمسكا بقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبى والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة فى الدعاء وهنا
لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على الدعاء العناية بشان النبى عليه السلام
اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة
يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقانى فى شرح المنار بان
تقدير الاية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يلزم المشترك ففاسد
لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه
ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب
وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر
ومن الاخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل فى المجموع
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع
باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد
من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان
يكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهو كل واحد منهما والمعنى المجازى
وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين
مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه
بهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار الاخر يوجب ارادته فيلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل فاحد ان يكون

بين المعنيين علاقة ويراد احدهما احدهما على انه نفس الموضوع و
الاخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز **ولقائل ان يقول**
الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون
حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط
انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون
حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ المعنى جعل اللفظ منفردا لذلك المعنى
من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الرأى اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله
من المشترك وبقوله غالب الرأى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين
للمأول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها
بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص
اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين
منتفيان **واجيب** عنه بان المراد من المشترك اللغوى وهو
ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأى ما يوجب الظن اعم من ان
يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسام الخفية **و**لقائل ان يقول
المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول وهو
المأول من المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم
صيغة ومأول ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير
دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من
اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان رجح

ارادة

ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله **فان**
قلت في المأول فبين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك الحكم
الى النص المشترك لا الى الرأى **اعلم** ان ترجح بعض وجوه
المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا
على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم
حملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون
بالنظر الى سياقه وهو اخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار
المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل
الرفث **فان قلت** في المأول لا بد من اعتبار شيء اخر غير الوضع
والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر
اخر **قلت** لا نم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان
يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اى
حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد
ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط
حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان
التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة
وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا
واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من
اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اى بالكلام
المراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اى بسماعها احتراز

عن المخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب
والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة
كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر في الاحلال والتحريم فان
قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج
عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل
به بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى
سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل
حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى فهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اى
بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوق له بقرينة لا في نفس
الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح
وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الاية وهو
قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهرة في الاباحة
نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص و
عدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين
جاء في القوم كان قوله جاء في ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاء في القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب
الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر
لما غفل عنه الكل عادة ولم يتنبهوا في حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان فهم
منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سباقا او سياقا
الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله لمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان

زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية يدل على ان قصد المتكلم
ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل هو في حيز المجاز لتعين المراد
ثم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في
الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي
ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا
عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص
وحكمه وجوب العمل باوضح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير
الظاهر هو اى ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة
الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى
ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة
المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص
دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان
يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه
لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان
مجملا فلحقه البيان كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه
ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص
فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد
التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه
يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك
الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان
سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعيا
لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي
الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من
حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث

والتخصيص
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير
او في غيره بان كان عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير صح

انه مفسر فلا حضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر **اعلم** ان ظهور
المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمالا
ابعد وظهور لا احتمال الغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص
في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة وللمحكم مرتبة فوقها في
الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ
والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فالحكم المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل يعني احكم معنى امتنع فاستعمل بمعنى ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع
وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي
عم وليسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من
بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله
تعالى ذلك وقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق
فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم
نظير المحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم قطعا لكن
يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني
ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا
وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند
معارضته المحكم **فان قلت** التعارض انما يكون عند تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف تحقق
التعارض **قلت** التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا
مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي
احدهما خلاف ما يقتضيه سواء كانتا متساويتين او لا مثال

محكم

الاحكام

التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مثنى وثلث ورباع فالاول ظاهر
في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد
وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته **فان قلت**
معنى مثنى وثلث اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار مثنى
وثلث ولم يقل اثنين وثلثه ولا يجوز ذلك الا اثنتان او ثلث او اربع
ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية
الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك **قلت** الخطاب للجميع و
المفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين
ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين
ثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين
او ثلثه ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على
الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب
عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد
من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح
ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله البعض في ترجمة من
ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او بعيد عن التحقيق لما
سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر
قوله دم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء
لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلوة
وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله دم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص

لفظه

كلانغ

النكاح ولكن احتمال المتعة قائم فقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح
لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر
لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين
ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص
من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها
كانت مجملة ففسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تكون
وجوبها الا ان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في
التوقيت فرجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد اذ
يتعلق تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص
والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام
توضيح اقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان
وهي اربعة ولم يقل ثمانية فالخفي ما خفي مراده بعارض بعض صيغة الكلام
يكون ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكونه خفي بسبب عارض
نذكرها انشاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض
لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه
الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض
اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض
في غير الصيغة اظهر وحق الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في
هذه الثلثة لعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة
في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في
المجمل وكذلك المتشابه ونظيره الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة
من غير تغيير زيه وهيئته لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد

بل

بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي
وجوديان متعاقبان على محل موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق
الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا
بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم
المراد كاية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو
قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب
السرقة وبالقيد الثاني عن اخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن
ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع
عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان
حاضر قاصد للحفظ بضرب غفلة منه والنباش في النبش اخذ
كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل
السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم اخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا
في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم
اذا ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه
او سرق مالا اخر لان وضع القبر في البيت اخل صفة الحرزية اعلم
ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه
ولنا ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة

المدنيه وماروياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل
فهو الداخل اى الكلام الذى دخل المراد منه فى اشكاله بفتح الهمزة اى
امثاله حذف المص الكلام هنا وفى ساير اقسام البيان غير الظاهر
اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى تعريف الظاهر
يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان
وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملا فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى مأخذ اشتقاقه ويقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله فيعنى
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه
لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون
لدقة فى المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة
القدر يوجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه
بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح **ولقايل** ان يقول ان لم يكن مفهوما
واحدا محتملا لنصفين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ
لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى
ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة بمعنى
من اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى
يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى
انى يحيى الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امر الاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة
الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح
ولقايل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل
وظهور المراد من قبيل المأول او المفسر بعدها فلا يكون
قسما اخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة

لا يكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لا يكون
من الزجاج ولا من الفضة بل يكون فى صفاء الزجاج وبياض
الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على
الطلب وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها
والتأمل فيه الى ان يتبين المراد كما تأملنا فى معنى انى فوجدناها
ههنا بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة
او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا او نظير المشكل غريب
اختلط بساير الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن
اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى اى تواردت على
اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع
كما فى المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار
ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة
اللفظ كالهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير **فان قلت** ازدحمت فيه المعانى زايد اذ
يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره **قلت** ذكره لبيان سبب
الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظى اعلم
ان قيد المعانى اتفاقى لان ازدحام معنيين كاف فى المجمل واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبى عم الربوا فى الاشياء الستة
من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان
الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل فى البيان صار مشكلا فيه
وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا فى الكل
هذا ما قالوا **و**لقايل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد
من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة

الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما
هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى
الموثق وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما
بهذا المعنى لا اختصاص بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت
جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك
في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل
الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار **ولقائل
ان يقول** تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا
كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله
وقوله والزكوة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي
عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على
الصلوة والزكوة لكان اولى فاما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه **فان قلت** نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع
ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
هنا **قلت** ثبت به معرفة ان لله صفة يعبر عنها باليد والوجه
وغيرهما وان لم يعرف بها ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب
اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم
القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان انزال المتشابه للابتلاء
ولا ابتلاء في الاخرة **قال** فخر الاسلام هذا في حقنا
لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم **اعلم** ان انقطاع رجاء بيانه
مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله
الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا
وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبع

وجملة الاجمال في آية الربوا اشد من الصلوة والزكوة لانه بعد بيانه صلى الله عليه وسلم بقيت مشكلة محتاجة الى الطلب والتامل من المجتهد ولانها اوضح في الخطاب بعبارة المحتبي من ان المجمل ما ظهر المراد ببيانه من المجمل ثم الطلب والتامل رهاوى

منه رحمه

ابتغاء

ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا **وقال**
اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم
فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان
انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
يعلم تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا **ومن** قال انه لا يعلمه اراد به
انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك على الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور
وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله **قاف نون
الف لام ميم** هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف
كرؤية الله تعالى في الاخرة **اعلم** انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور
على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء
المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول
في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم
وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه **واما الحقيقة** هذا
هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك
اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ
لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع
له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز
متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا
والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من
الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص
والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة
ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له

ويلزمه ان يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد
بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد
من النصين خاص فى المامور به والمنهى عنه عام فى المامور والمنهى
واما المجاز فاسم لما اى لكل لفظ اريد به غير ما وضع له **فان قلت** التعريف
غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شىء فان الكاف زائد
والزائد لا معنى له **قلت** له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع
له لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما بين ما وضع له اللفظ وبين
غيره الذى اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض
فى السماء **لا يقال** المناسبة بينهما هى التقابل فان الارض ثقيل والسماء
لا ثقيل من ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة
على شىء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز
لعدم المناسبة وما قيل فى بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل
لعدم دخوله فى التعريف ليس بقوى لما ذكرنا فى وجه دخوله فانه اريد به
غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له **فان قلت** لفظ الصلوة
فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فى ما وضع له فى الجملة وحقيقة فى
الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة فانتقض
التعريفان **قلنا** قيد الحيثية موجود فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد الحقيقة لفظ
مستعمل فى ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل
فى غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان
المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له **اعلم** ان لفظ الحقيقة والمجاز
مجازان فى معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ
المذكور لكونه ثابتا فى معناه الوضعى واما المجاز فلان الجواز هو العبور

وهو حقيقة فى الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
الى اخر وحكمه وجود ما استعمل له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء
وان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع فى حديث ابن عمر
رض كما يجىء وقال الشافعى لا عموم للمجاز لان الاصل فى الكلام الحقيقة
وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة فى الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها ولا يصار الى العموم فيه كما فى المقتضى عندكم نسبة
الى الشافعى وهو المنسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم
مبنى على ما ثبت عنده من علية الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم
المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت
حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك
كالواو والنون فى مسلمين والالف والتاء فى مسلمات او اللام فيما لا
معهود فيه واذا وجد ذلك فى الحقيقة وجب القول بعمومه فى
المجاز ايضا وكيف يقال انه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله
تعالى والله منزه عن الضرورة **فان قلت** المقتضى ضرورى عندكم
ومع ذلك موجود فى القران كقوله تعالى فتحرير رقبة اى رقبة مملوكة
قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة يرجع الى
المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا
لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتف فينتفى الملزوم وبهذا
ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما
المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما
ذكره الخصم انه ضرورى باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير
عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة **ولهذا**
اى لان العموم يجرى فى المجاز جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رضه
وهو قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين

الصاع يراد

عاماً فى ما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمراده فان بيع
نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اسم
المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من
المطعوم وغيره **فان قلت** سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع **قلنا** المراد
بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا يسقط عن المسمى اى لا يصح
نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد
ابا **و** صح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اى بالحقيقة
سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون
العقد فى قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية
لما ينعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم
بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد
بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان
الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا
انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة فى المستقبل
و فى الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم
وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة فى اليمين
الغموس وهو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد
موجود فيه الا ترى ان اليمين التى تجرى على اللسان من غير قصد
يسمى لغوا و النكاح الوطى دون العقد يعنى حمل النكاح المذكور فى
قوله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطى اولى من حمله على العقد
كما ذهب اليه الشافعى لان النكاح مستعمل فى الوطى كما قال عم ناكح اليد

ملعون

ملعون وفى العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله فى
الوطى حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود فى الوطى دون العقد هذا
مختار العراقيين تابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على
ان النكاح المذكور فى الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اى الحقيقة و
المجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما اعنى
صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما سياتى فى مسئلة الاستيمان بلفظ واحد
فى وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد
السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على اللابس ملكا و عارية فى زمان واحد **فان قلت**
المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد كون المذكور
فى الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ
فى حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلم يستقم ال
التشبيه **قلت** المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى كما ان
استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا
محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال **فان قلت**
لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار استعار الثوب المرهون
ولبسه **قلنا** لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن
كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع **اعلم** انه لا نزاع فى
جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى الذى يكون المعنى الحقيقى من افراده
كاستعمال وضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى
المجازى والحقيقى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضع

له وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى
والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى
هذا الاستعمال مجازا كذا فى التلويح ذهب الشافعى الى جوازه اذا صح الجمع
بينهما كما فى قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح
لا يجوز كالامر فى الوجوب والاباحة فان الفعل لما يستحيل لامتناع الجمع
بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لادم وحواء وابليس
مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث وللمؤنث والمحرمة بالسعة
ولقائل ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس
فباطل لان امتناع الحقيقة لعلة ثابت شرعا فى ابن يلزم منه امتناع اطلاق
اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالته على ما ذكر فى وجه التشابه من ان استعمال
اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز غير مثبت كمدعى لان امتناعه اتفاق
وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى هذا لا يجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا لا يكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك
والعارية بل يجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير
الموضوع له **فان قلت** اللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له مرادا او غير مراد هذا محال **قلنا** الموضوع له
هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهذا ينافى
كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال
المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا
فلا **حتى** ان الوصية للمولى هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على
ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى
لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعنى اذا اوصى من لا يكون
عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موالى

اعتقوهم

اى يستحيل اجتماع الحقيقة والمجاز واردين كما استحال ان يكون الثوب الواحد تامل ه

يعنى تمثيل المعقول بالمحسوس جوازه الخ

بمعنى كون لفظ الاسد مستعملا فى الحيوان المفترس وفى الرجل الشجاع وهذا الاستعمال فيهما هو المعنى المجموع تامل ه فيكون الموضوع له

فيكون غير الموضوع له والموضوع له داخل فيه ضمنا تامل ه

والمراد بالمسائل الاربعة هنا قول المص الى حتى الى قوله والاستيمان وهى ما بينهما ه

اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالى الموالى واذا كان
له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اى نصف الثلث ولو كان
له معتقان لا يستحقان جميع الثلث لان المثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف
الباقى يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعتقه و
لموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد
اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز فلا يعطى لموالى الموالى شيء من
الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاد
لان الموالى حقيقة فهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه قيدت
الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء و
معتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك فى حيوته لان اسم
المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم له **فان قلت** كيف يبطل
الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة
الانعام والشكر واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب
والصرف الى الواجب اولى **قلت** لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان
مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان
فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل
تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه
فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا
شرب منه فى ايجاب الحد بالخمر هذه هى المسئلة الثانية لان الخمر
حقيقة فى النىء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره
مجاز مرادا واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع
الاجتماع بينهما وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد لمخامرته العقل
فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت فى
ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة

لثبوت الايجاب

عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا تقوية ولو سلم فخارج عن المبحث
لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت
بالاجماع لا بالالحاق ولو اراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اى لابناء
فلان لان اسم الابن حقيقة فى الصلبى ومجاز فى بنى بنيه والمجاز
لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابى حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه فى الوصية
لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيثبتا ولهم عموم المجاز ولا يراد
المس باليد فى قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير
مرادة هذا تعليل المسائل الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء
وما سواه المسائل الثلثة الاولى وهى الوصية للموالى والخمر والوصية
لابنائه والمجاز فيه اى فى الجماع فى الاخير مراد باجماع الائمة
الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له فى كتاب الله
الا ههنا فلم يبق الاخر وهو المجاز فى المسائل السابقة والحقيقة
فى قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة و
المجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا
فلا يجوز نقل الغزالى عن الشافعى انه قال احمل اية اللمس على المس
باليد والوطء جميعا وفى الاستيمان على الابناء والموالى يدخل الفروع
هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان
يقال وقد جمعتم فيما اذا قال الكفار المسلمين امنونا على ابنائنا
وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالى مواليهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الجواب بقوله لان ظاهر الاسم
اى ظاهر اسم الابناء والموالى صار شبهة فى حقن الدم اى فى منعه
من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان
يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها
تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا

فيما نحن فيه **فان قلت** المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه
الثابت **قلت** انتفاؤه بجهة لا ينافى شبهة بالثابت بجهة اخرى
فان اما الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها
بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات
هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول
الاسم ظاهرا كافيا فى اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الجواب بقوله
لانه تبع اى التناول الصورى معتبر بطريق التبعية يعنى
لا ندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه فى محل صالح للتبعية فيليق
بالفروع دون الاصول يعنى الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات
فلا يكون اتباعا لهم **فان قلت** يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار
الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهرى ولا منافاة فى ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين **قلت** هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض
كما فى الفروع وفى الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم
تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه **فان قلت** اذا اشترى
المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية
قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقق الاحسان والانسان
مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق
ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل **ولكن**
لقائل ان يقول ينبغى ان يثبت الامان فى الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال
امنونا على اصولنا ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم

لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا
فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا
على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان
ودار المملوكة دار حقيقة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي يحنث
الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة و
المجاز والدخول حافيا او متنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم
حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز **فان قلت** الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف **قلت**
يراد منه الدخول حافيا معناه الحقيقي **قلت** اراد انه من افراد معناه
الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا يصح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة
بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان
لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستقلة ولو
نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه نوى غير
مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال
الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب
والدخول يشتمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف
لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعلنا بعموم المجاز
ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل
على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان
دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة فلان وفلان
لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية **قلنا**
دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار

المضافة

والصواب على الاصل المذكور ان المراد هو امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقط

كما لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار

المضافة اليه بالسكنى والملك **فان قلت** الاضافة المطلقة حقيقة
في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قلت** معنى
الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص
وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر و
انما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان
هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في
الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان
ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله
لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحيط
مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول
هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا
بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين
وعلى التقديرين لا يخلو من القرينة فلا بد من ضابط تعرف به معنى
الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه
ضرب المدة كالسير يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول
يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر
باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف
اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة يصرف اليوم عن حقيقته **فان
قلت** اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب
الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك
فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق
قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما
لا يمتد تساويا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك
بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما
اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون

المراد باليوم الوقت

الامر باليد مما يمتد **قال** الفاضل السمرقندي العجب انهم
جعلوا قوله امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض
يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين
العتق **قلنا** الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك
لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق كذلك حتى
لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا **فان قلت**
كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف الفعل المضاف اليه فلم
رجحوا الاول **قلنا** ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا
ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى
فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت
نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت **قلت** الحكم المذكور انما هو
عند الاطلاق والخلو عن الموانع واما اريد النذر واليمين اذا قال لله
على صوم رجب يحتمل ان يكون نذرا منونا للعلية والعدل فيكون
المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به
رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله على صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد
حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فيه جمع
بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية **اعلم**
ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب
شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقواها احدها ما
ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
اي بأثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر
ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب

فصار

فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية
القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب الكفارة حيث
قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالحنث بالكفارة كذا في الشرح و
لكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم
حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون
تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في
صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة
اليمين الثابتة بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة **ولقائل** ان يقول
لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم
ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع
والمعنى فيه ان يكون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع
كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون
التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب
المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشري القريب
تملك بصيغته يعني صيغته مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ
يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب
العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان
قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت
بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غالب في النذر
فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية **ولقائل**
ان يقول فيح اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه
وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا نعني
بالجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه
لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة

ويمكن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح
يمين انما هو بنص الآية المذكورة حيث سمى فيها تحريم المباح
يمينا هذا كاف في المدعى واما حكاية النبي عليه الصلاة والسلام
فانما هي سبب لنزول الآية والعبرة في اليوم اللفظ
لا لخصوص السبب تأمل

أي معنى كفارة النذر كفارة اليمين

هذا جواب عن السؤال الذي يجي بعد اسطر من انه لو كان اليمين
ثابتا بموجبه لما توقف على النية كما في بعض نسخ الشارح
من الشروح فايراده هنا مع عدم سبق الاشارة الى السؤال
بعد ذلك جدا فضلا عن ايراده في صورة الاعتراض
وما قيل ان في كلام الشارح خلطا بين السؤال والجواب
المذكور كما في شرح المغني خلط لا يخفى اذ ليس في كلامه
شيء من اجزاء السؤال فليتأمل

لقوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه

ان الله بمين مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله
ماغابت الشمس حتى اخرج وكلمة على تدل الآن هذا الكلام غلب
عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواها فقد نوى لكل لفظ ما هو
من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك
في قولنا بالله ان اكرمتنى اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب
القسم **ولقائل ان يقول** اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع
موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس رضي الله عنه وقد نص
على هذا في كتب النحو الثالث ما ذكر صاحب التنقيح بالمنع والتسليم
فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى
لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل
على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع
له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر **ولقائل ان يقول** هذا
الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق
ارادة المجاز والحقيقة **فان قلت** لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت
بنفس الصيغة **قلت** فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم
يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في
ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح
يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج
الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار
مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى
القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث
والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله

لن

طريق الاستعارة

لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين
الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر اسدا لعدم
شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة
والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال
من حيث السببية والتعليل اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير الصورية اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى
السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها منسبة للمعلول والمعنيان
لا يوجدان في السبب والمعلول فيكونان مجاورين صورة كما بين المطر
والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في المعنى المشروع متعلقا لاى
معنى شرع ذلك العقد المشروع له نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اى اتصال
المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز
استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب
للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا
تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اى الاتصال من حيث السببية
والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه
يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون
العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم
يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة **فان قلت**
هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشرعية ما يكون
طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو
المراد من النوع الثاني فالعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون

قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما
يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة و
السبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك
اي قال عنيت بالشراء الملك لان هذه استعارة العلة للحكم او قال ان
ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي
ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على
جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين
وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان
العبد لا يعتق اذا اشتراه شراء فاسدا لان شرط الحنث وجد
في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يتبع
الجزاء لعدم محل الجزاء او في صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه
لان المقصود من الشراء ليس الملك لانه لا يستلزم الملك ولهذا
يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله ان
اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث
على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا
مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بجهة
الاجتماع وحكي ان ابا بكر الاسكاف كان مركبا راية بلخ وكان يقول
لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول
لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فوضح على اصحابه العرف
واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما
ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما
بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة
لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت

الى

الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى العبد بعينه
ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به
الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه
ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في
الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر فيها صفة العمران
وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت
ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء
علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط
في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس
الامر الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم
حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي
النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال
السبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم مضافا اليه وجودا
ووجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا
يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة
اليه دون الحكم كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك
الرقبة فاذا قال لامته انت حرة تزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا تحل له
الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه بتخلل الواسطة وهي زوال
ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالعتاق
العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال

فلو دخلها بعد خرابها يحنث وفي غير المعينة تعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعد ما خربت وصارت صحراء

آخر كذلك للخمر يذهب بالمعقول

ولا يكون الحكم مح

زوال ملك المتعه بالفاظ زوال ملك الرقبه وكاتصال ثبوت
ملك المتعه بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ
الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعه استشكل شارح المغني
في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك
المتعه الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك
المتعه الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
فلا يصح الاستعارة جوابه تعرف بما ذكرنا قريبا من ان الشرط في
جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة الحكم لان الحكم قبل
وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم
كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى
به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز
بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه
اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي
يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا
منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز
استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الا
الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر
الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه
وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبه دون المتعة الا اذا
كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه
بمنزلة العلة لقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير
المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل
ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة

اللازم

اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه
نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي عقيب
مختص بالعقد قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت
الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله
الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
هذا مثال المتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف
واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال
المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز
متعارفه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير
متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا
كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم او لا مجازا
بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون
مهجورا فاتبه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا
ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي
فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي
وهو الرواية لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات
ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام
عنه حرام لان الصبا مظنة الرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل
الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام
بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل
على الذات يلزم ترك الرحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك

وقد يتعذر ان معا اذا كان الحكم ممتنعا كمرة لا وارثة

وان كانتا ممكنة سقط المجاز

قوله ولا يلزم جواز سبيه اي لا يرد على ما ذكر من ان الصبا مظنة الرحمة

ط يعني الزام المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الرضا هذه الالزامات الثلثة كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم عنده امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة رهاوي

الواصلة دائما ومهاجرة من حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز
من واحد منها التزم الثلثة قلت الانتفاء في امثاله الى مباشرة المحظور
قصدا وما ثبت بطريق الضمني فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات
لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير
ينفك عن الذات بان لا يعتني الى الكبير فيكون لانما قيد بعله هذا الصبي
لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة
بالحلف بكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين
وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب
والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان
او منكرا ان صلح ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا
الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة صفة وان لم يصلح كما
اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل
انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب
ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح
ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت
الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة كما ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا
الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعمل لا يزاحم الاصل خلافا لهما
يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف
ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له
حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا وهو ما يسمى
قراءة عرفا فيجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة بآية قصيرة وجوزاها بآية
طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية

ع اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له رهاوي

يؤيده الاشارة الى الاختلاف المعروف في تفسير التعارف اذ فسره مشايخ العراق بالتفاهم ومشايخ البلخ بالتعامل فالضمير ... الى المعنى المجازي والمراد بالعرف العرف العملي ... الراجح هو القول الاول لان محل المجاز هو ... استعمال ولتعامل لا يكون فيها لانه عبارة عما يقع فيما يفهم من العمل بخلاف التفاهم عزمي

واجيب عنه بان ما دون الآية خارج اجماعا والعام اذا خص منه خص ... البعض اوقريب منها ويكفيه ان ... اصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا ... حقيقة مستعملة بما دون الآية والكلام فيها ... في اول البداية بان ... في الآية القصيرة متعارفة خارج الصلوة عزمي

يعني لا ينبت وذلك لان الحنطة عينها ... يجعله عادة فانها تقلى وتؤكل ... وتحين منها الكشك والهريسة ... ايضا ... والكرع من الفرات ... الماء ... العذب ...

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده
يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله
تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة
من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف
من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ماء
يجاوره الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث
باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر
غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا ولا يحنث
كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما يحنث
بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من
نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال
من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث
بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء باق وان تحول
الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع
ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة
اتفاقا وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان
الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا
ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف
عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي فلما
تعذر المعنى الحقيقي صير الى المجاز حذرا عن الالغاء لان الحكم هو المقصود
فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسره بان لفظ هذا ابني
اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا
التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف

قوله عن اكل ما يحويه الحنطة اي يجمعه وتنضمه من الاجزاء ... عزمي

اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة ... ثم اختلفوا في ان الخلفية ...

عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال الشارح المحقق مقصود
القائل ان هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي يثبت بهذا حر
ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت
العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والحكم بخلاف ما ذكره ويظهر
الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني
فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث
التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتداء وخبر وكما
تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو
الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا
للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لم
ينعقد الحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة
ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو
ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد
اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر
مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث
امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة
صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت
يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل

بالمجاز

بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب الحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو
كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات
ليست بمحل لتلك الحرمة فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق بالمشار اليه
وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع
فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه
ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان
فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد
يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب ولو لم يولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع
الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار كانما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق
كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا
منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهارها
من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه
بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت
يظهر الحرمة من الاصل وليس في جهة البقاء والذي في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه
كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها
لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب
لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن

بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستعمال
بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة
الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي فليدع ثم نقلت الى
الاركان المعهودة والحج استعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر
ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى
مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا
ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم
حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تكلموا في ذلك بالعرف
لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى
لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر
الاسلام رحمه الله ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم
السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه
يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم
بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم
والا لما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب
الكشف لقايل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال
انما هو لكثرة القتال اللحم لكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل
على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقايل ان يقول لو كان لحم
السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم
السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن
كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان
وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود تشهد به الدورات
فان لحم كيفما تركيبه دارت مع تادية معنى الشدة والقوة
من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح
للبرء واللحم لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير

يحنث

يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر
لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه
دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام
الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا
من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب
والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا اي معنى التفكه لان الفاكهة
اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع
وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زايد فلا يدخل في الفاكهة
فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا
زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزايد في الطرار غير مناف السرقة
بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة
والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف التفكه لان الغذاء مقصود و
التفكه امر زايد غير مقصود فيكون مغيرا المعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها
لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك واتي نوادها
عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني ترك
الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة لان السباق
بالباء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلق امراتي
فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا
لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي
قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى
حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت
فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا يطلق
الفور ماخوذ من فوران القدر سمي بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب
نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين
طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به

الشيء ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه
فان حقيقة قوله لا اتغدى اليوم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج
الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به او
بدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
هذا هو النوع الخامس من انواع ما ترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان
لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يوجد العمل بلا نية والخطاء
والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان الحقيقة غير مراد فيحمل على المجاز بطريق
حذف المضاف اليه مقامه فكانه قال حكم الاعمال وحكم الخطاء ولكن الحكم نوعان
حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال
المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة
وجود الركن والشرايط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية
والاثم عدمه الا ترى ان من صلى في ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد
شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته
وليس له ثواب لفساد اعتقاد فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي
به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان
ارادة المعنيين جميعا غير جائز اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عنده فلان المجاز لا عموم له فيحمل [illegible] الى الثواب لكونه باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية
كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان
الحلال والحرمة **وللقائل** ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء
لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما او نقول عموم المجاز لم يثبت
من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص
عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع **فان قلت**

لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله لامتي فايدة اذ عدم المواخذة في
الآخرة لم يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة بهما **قلت** ذلك مذهب
المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة بهما
لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمواخذة بهما و
فساده ظاهر على ان تقديم قوله عم لامتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز
المواخذة مطلقا في الآخرة لما ذكره من كان بحر البلاغة رشحة من
امواجه صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه والتحريم المضاف الى
الاعيان كالمحارم في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله تعالى
حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل كوصف الحل
لو كان بالحرمة ثم ثبتت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض من اصحابنا
العراقيين والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال
قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف
انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد
من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا ثم النوع
الثاني بالمعروف بالعرف قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه
عند سماع قولنا حرمت عليك النساء او الطعام الى ان المراد منه
تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا
نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن
ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن
الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى
للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح وينفصل عما ذكرنا اي بالحقيقة
والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان والملاق

حروف المعاني

الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه
اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا
ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة حكمها حكم
الحروف وجه ايضا لها لما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له
فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا قالوا ولمطلق
العطف اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض
اصحابنا انها للمقارنة على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم
بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا
والركوع مقدم على السجود خلافا في افادة حرف الواو فنقول الواو
لو كانت مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله
ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا لحصل التكرار وهو خلاف
الاصل وما ذكر معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي
قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة
الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسألة المذكورة في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب
عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع الاول
ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير
بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة
على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول
والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند
وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق الثاني
والثالث محلا وقالا موجبه الاجتماع اى الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله

وطالق

وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو
الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق
بالشرط تقع جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب
فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا
لان الشرط مغير فاذا اتى آخر الكلام معين يتوقف اوله على آخره كما في
الاستثناء فتعلق الاجزية المتوقفة دفعة وقال فخر الاسلام
وصاحب التقويم الى قولهما فاوردا على قوله اشكالا بانه اثبت
التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند
وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف
لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب
تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
طالق انما تبين بواحدة هذه المسألة ايضا توهم ان الواو للترتيب
عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان
الاول وقع قبل الكلام اى قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت
ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث
لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال لا يتغير هنا صدر الكلام بآخره
لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق
باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة
الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون
مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير
اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح
موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز

توقف على اجازة الاخر فيثبت بفضولي وقبل الاخر لان الفضولي
الواحد لايجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم
الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه
حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة تدفع ان الواو
للترتيب اذ لو كان لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما
فان له ان يقول انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية
التوقف في حق الثانية في حق لا يلحقه الاجازة لانه لا يحل الامة
في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا
نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء
النكاح لانه ماكان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء
والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف
ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان
يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه
ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو قال اريد به النكاح
والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي عن هذا
الاشكال الا بان يقال ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما
جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها
ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق
احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز
الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم
في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى
فلم يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا

كانا

كانا في عقدين فان كان موالي الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان
اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجاز
جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه
لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف
ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية و
انه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع
بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زايد لان الحكم كذلك
لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به فبطل الثاني
اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقد بين
بغير اذنه لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن
الزوج فبلغه اي خبر النكاح فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقد
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان
قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح
الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا علة
لقوله بطلا يعني يصدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغير لان
جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول ان اجازهما متفرقا لعدم توقف
صدر الكلام على اخره كما في الشرط والاستثناء اي كان الكلام موقوف
على اخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لا
لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي
الفا وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية والثانية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال

فلو ادى انت حر

والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتفنن وهذا الكلام بصدد من عنهم اوبه حال مقدرة اى اذ الى الفا مقدرا حريته فى حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اذ الى الفا تصر حرا لم يبق الواو والحال وكلاهما فيها وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فيطلق الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار وهو اذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قولها طلقنى ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل تعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليله لان معنى المعاوضة فى الطلاق زايد حتى ان الكلام يستغنى عن العوض فى الطلاق واذا دخل العوض فى الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق عارض ولكن تتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين ليس شرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه ان كان الكلام

مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد فى مقابلة الطلاق مناسب شروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط يجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء فى احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولكن لا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر لا يكون فيه قبول للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر ضمنه لانه يحتمل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى الغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق قلت اتيان الغوث قد تدوم وقد لا تدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل فى كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا فى الفاء الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث فى ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث

الدائم لان الاستبشار لا يتقدم لان البشارة اسم لايراد خبر سار تتغير
بشرة عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون
المعنى اذاك الموت فاشترط يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار
الا بالفصيح كقوله أدّ الى الفا فانت حر اى اد الى الفا لانك حر فان
قلت لم تجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الى الفا فانت
حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ لا صح الكلام
بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محل الفاء من وجه ولقائل ان
يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من
كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون
فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان
يجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى
المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان
تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول
ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى
الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة
عن الواو مجازا لمشاركتها في نفس العطف او صرف الترتيب الى الوجوب
فكانه وجب عليه درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد
لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان
وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون
الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب
لكن بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار

من حروف العطف ثم

وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستئناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة يجعل
كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان
التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم
مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح
مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى
الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم
ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا يتوقف صدر
الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال
الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية و
الثالثة سواء كانت مدخولا بها اولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله
فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق
فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت تضمر المبتدأ بدلالة
العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت
طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه

الى الشرط لانه لو لم يغير المبتدأ لكان لغوا وكذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها يطلق ثلثا والا يطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير اذ تعجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعيرت ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يترجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية المشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو وينبغي

ان

ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا يجوز كيف ما كان لا يبقى الامر على الحقيقة فيفوت المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرور ان راجع الى بل على سبيل التدارك للغلط نقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد توكل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يجيء الاضراب او كان الصدر يحتمل وان كان لا يحتمل صار العطف المحض اشار اليه بقوله فيطلق ثلاثا اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمل قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز واما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول ولو قال او ثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلا وقع الاول بانت لا الى محلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يتعلق الحل بعده فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمين وليست احديهما اولى من الاخرى فيقعا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رايت

وهذه الرواية هي المشهورة ولا اعتبار الرواية الاولى لانها غير مشهورة

ويبين هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني متداركا

الطلاق اذ ليس ما ذكره المصنف من بعض الافراد وليس ما ذكره صاحب المفتاح بعد القلب
ولهم الشارط لكن تخرجه على قول الاحتمالية بانا يكون المراد بقوله ان عمرا غير زيد
الا عمرا غير زيد دون زيد فيكون من قبيل القلب او يكون المراد بقوله ان عمرا غير زيد
ايضا وان كانت عبارته ظاهرة في الاحتمال الثاني ح

ريخ لما لعله ببيهما ما بعيه الله وعمرو
كما ان زيد غير لي

زيدا نعم واحد ان عمرا غير زيد اي قال ليت بلكن بهذا الوجه
بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد واما اذا عطف جملة
على جملة فيجيء لكن بعد النفي والاثبات كليهما غير ان العطف بها
استثناء ومنقطع بمعنى لكن متبع ولكن للاستدراك تقديره لكن
للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق
انما يصح عند اتساق الكلام اى انتظامه وذلك الكلام انما يتحقق
بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن
الجمع بينهما والا اي وان لم يكن احد الامرين فهو مستانف اي
وان لم يثبت اتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
منقطعا عن الاول مثاله مثال فوات معنى الاول رجل قال هذا العبد
الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر
فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك
من المقر له الاول الى المقر له الثاني فيكون العبد للمقر له الثاني ويكون
قوله ولكن بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لانه نفى نفيا
ثانيا فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد
الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه ح يكون شهادة
فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت نفى تملك عن نفسه
الملك ثم الاصل كان قول لفلان اقرار بالملك الغير لآخر فينبغي ان يكون
مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذكر النفي
لانه ظاهر كلاما وان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وانه
كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ لا طريق ان يكون
العبد عمرو وما بكونه لزيد ثم دفع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال

زيد

اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي
نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية عمرو
وان دخلت في الجملة يجب ان يكون بعد النفي بل يجب
اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة
التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة
وان كانت التي قبلها مثبتة وجب ان تكون التي بعدها منفية
وهي بخلاف بل فانها للاعراض عن الاول توضيح
لكن ليس للاعراض عن الاول لانه مختصر

قوله ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض الخ

قوله ولكنه بالتشديد

فلا يكون للمقر له الثاني بل يعود الى المقر كان الثاني

زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لزيد ثم دفع في يد المقر
لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرفت
في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمه
لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان هذه المسئلة الاقرار
لا تصلح مثالا لما نحن فيه لكن الحقيقة المذكورة في هذه المسئلة
لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انه يناسب
في الاستدراك ومنه وبين في الحكم المذكور ولهذا اورد هذا البحث
ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدأ
بمعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفى فعل
اى نفى الاجازة بقوله لا اجيز واثباته بعينه فيكون متضادين
والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت
لا نسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين
قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز
بنفي المال وفساده ولو قال المولى اجزت النكاح ان
زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول وان ولا احد المذكورين
فان كان مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او انما كان جملتين
يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد
المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها
موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا اخبرت
عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا
وانما رايت احدهما ولكن شككت في معرفته ولكن يحتمل
كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر

او حكم كلام الصدر والآخر

او مسئلة الاقرار

وانما يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين يكون
التدارك لا قدر المهر لا اصل النكاح ح

فيجعل المغايرة بينهما فيصح الجمع بين النفي والاثبات

ولم المزيد الخمسين الاول يقبل لان قوله زدت شرط زايد ولا مهر
اذ ليس عقد ثان رهاوي

موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس
العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات
الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس مما يقصد
في المخاطبات حتى توضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام
وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض
فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع
لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل
وقوله هذا حر او هذا لعبديه احدهما حر وكونه او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول
ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء
للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فجعل
انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا
حقيقة بما وجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب
اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار
بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما
شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يوقع
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في
الذي اوقع اذا تذكره فجعل البيان انشاء من وجه فشرط
هنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا من
وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام
فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت

وجهة

وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض
وبين العتق في اكثرهما قيمة يصح ويعتبر من جميع ماله فاعتبر
جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كما لو ثبت
واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا
يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما
باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء
للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع
او الثمن فانه قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة
او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت اليوم
هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد
الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى
المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء
مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والا
جارة لا يكونان صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما
وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان
قال بعتك هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت
فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو
القياس للجهالة وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين
من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان
جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان
المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت
المعلق بما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق
هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف

فكيف يصح الحاق الاقوى بالاضعف [illegible]

يجوز الالحاح قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
فجاز الالحاح فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز التخيير
في تحمل فوح الثلثة عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلاثة
قلت شرط الخيار فوق الثلثة عندهما ثبت بالاثر غير
معقول المعنى فلا يجوز الالحاح به وفي المهر كذلك عندهما يعني
فالا اذا تزوج امراة على الف حالة او على الفين الى سنة ثبت
الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان
المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على
الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي
النقدين يجب الاقل يعني انه لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة تعين الاقل اذ لا
فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه
للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير
لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب
نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان
الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا
العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده
يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة
رحمه الله يجب مهر المثل في سائر المسائل لانه هو الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم
يوجد فيصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى
سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي
الكفارة ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير

كذا وجدته في المهر لوجوب التخيير

او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء
عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على
احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد و
هو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها
وهو ما كان ادنى قيمة لان الغرض يسقط بالادنى والفرق
بين التخيير والاباحة ان الاباحة افسح من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء
او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا
قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما
خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب
عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب
باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك
الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما
ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس
في الوسع لانه باختيار المكلف يصير معلوما كما اذا
اعتق عبدا من عبيده واختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كله او لا يجاب
واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل
الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع الاجزية في قطع الطريق
وعندنا كلمة او للترتيب على سبيل حسب اجزيتهم فنكون نحن
بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يقتلوا

المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز
الجمع بين المتناطقين في الاباحة دون التخيير
فذا منع الجمع وذلك منع الخلو لكن الفرق هنا
اذ لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد في التخيير
يجب اه رهاوي

هذا النزاع معنوي وهنا نزاع لفظي

اذا انقطعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا
حتى يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستعد ان يبان
فيه باختلاف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وما غلظها عنده
فعرفنا وقد ورد بيان تعيين الاجزية على احوال الجناية بما روي
عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه
ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب
ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من
قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد
الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام
لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه
وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
لانهم كانوا مسلمين او يقال جاءوا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل
الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده
ودابته هذا حر او هذه انه باطل لا يثبت به شيء لانه اسم
لاحدهما غير عين اعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم
من كل منهما على التعيين والاعم لا يجب صدقه على الاخص وذكر
او وذكر الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح
له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب
العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق

عندهما

عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كقوله
يعني او لاحد الشيئين بغير عين وان غير العين ليس بمحل لكن
على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناول الايجاب احدهما
على احتمال التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين اي لو
كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلاهما محتملا للتعيين
لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر
سنا منه هذا ابني يجعل مجازا عما وضع الحقيقة وهو لاحدهما غير عين
مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته
اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال
هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم
يعني يقولان ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم ههنا فبطل المجاز كما في اكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا
لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال تصحيحه
معنى التعبير لكنه قال يحمل اللفظ الموضوع لحقيقة معبرا عن
المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بينهما فهو وبين
العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من
حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف
لا عينه يعني لا يكون كاتيان الواو ونفسه لان كل واحد منهما مراد
بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت
في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او
فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث بايهما كلم لان النكرة في موضع
النفي تعم ويكون كل واحد مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث
لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا
بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم والدليل على ان لا يفعل واحدا

منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما
في المنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو ولان اليمين واحدة
وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين
لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد
هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا اي لا تطع احدهما فاذا اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال آثما و
كفورا لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة
والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم شديد الشكيمة
في العتو وكان الوليد غاليا في الكفر متعاطيا لانواع الفسوق
ومثال الاباحة ولو حلف لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا
فقوله الا فلانا او فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر
اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل
العموم ولهذا لو اذن للعبد في نوع يكون مأذونا في
الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افادت
كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو
العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من
الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو
قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد
من الفريقين منفردا او تقييد اباحة الجمع بالواو توجيه فان
قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها
فما المانع عن حملها على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت
المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا
يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه
حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين
فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء

وتستعار

معناه لا تطع واحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم

قوله ولو قال جالس الفقهاء ... كلمة الاستثناء ... حنث بمنزلة واو العطف والى قوله الا ان الواو توجيه

وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما
ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون
الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء
بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزاء للاول
او غاية له شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او هنا
بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على
شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت
حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين
كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية
على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم
او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك
الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم بمعنى نفي الامر ممتد في جميع
الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فحينئذ ينقطع امتداده
وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو
عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم
احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله
لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فنزلت الآية ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية
لهم وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي
النهي عند كمال التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي
فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم حينئذ

هذا خطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ١٢

والمانع هنا من العطف معنوي فان المعنى وهو كون ... في الآية لفظي ... لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية والاستثناء ١٢

اوسوا الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وللقائل ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله
تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم وقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر
وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا الحمل على
العطف على ما ليس حسنا فكان الاولى ان يطرح
المصنف قوله لاختلال الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم
فعل منصوب فيما قبله وهو قوله ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية
المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف يجيء للاشتراك في الاشتراك في
الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي
منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن
الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية ومعنى الغاية اي الدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى
راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
كالى اي كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف
يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى
الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى وهو ولد الناقة الاستنان
ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع
قريع وهو الفصيل الذي له بثرة ابيض يخرج بالفصال ودواؤه
الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا ينبغي منه الاستنان
لضعفه هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين
يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال

ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل
خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمال
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان
مواضعها اوفى الجر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل
حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية حتى جملة ابتداء
ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء
حتى خرجت هند وليس بمجزوم الاجواب لانها جملة مستانفة بخلاف
قولك سرت حتى ادخلها الجار والجر دخول لقولك سرت وعلامة الغاية
ان يحتمل الصدر للامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء يعني
علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد
والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم
معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي
لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما
ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا بان يجعل بمعنى لام كي جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا ابتنى ما ذكر
من المسائل الثلاثة في الزيادات كما اذا قال ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي
حر فترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فان امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث
ولو قال ان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو التغدية
احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء
لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي
تغديني ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر
قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع

عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف
وجه الاول انه لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف
مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لما قلنا من وجه
الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم
الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا
الى المشاة ثم قالوا الجر يجيء لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض
لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع
اليه ولا يصلح ان يكون سببا للفعل ولا فعل جزاء للاتيان منه لان
الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على
العطف بالفاء مجازا هذا ما قال الشراح وقال الراقم ان بقول المذكور
سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي تفيد سببية
الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت
كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة مع لفظ المبني للفاعل من الاحوال
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا
اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه الفقهاء لان الترتيب
انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب انسب
وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب
عندي لانه لا يجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية
من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه
والاتصال في الواو اكثر لانه لا يفيد الا الجمع دون حال فكان اولى
وفائدته انه اي الفاء وتعقيب مع التراخي بحيث اما اذا اتى فتعقيب
من غير تراخ ثم في بعينه وقيد اي من حروف المعاني حروف الجر
فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الالصاق
حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي
حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به

تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر ثمنا آخر قبل
القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد
يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا
والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا
والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر
يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر
كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع
على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد
لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها
قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء
بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم
الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن
في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون
تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى نكرة
في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا
خروجا باذني وصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
تحنث ويكون من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل
لما سبق من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز
تخصيصه فظهر به ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يدل على المصدر
لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان
خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء
لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لمناسبة ان الغاية
قصر لامتداد المغيا وبيان الانتهاء كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه

وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى
وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فلا يتكرر الحنث لانه بمنزلة
الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان مجازا لكن روي
عن زوجته اذا قيل له كيف البحث قال خير من الغير وفي قبله فيه وضع الحكم
واريد بالباء شيء من ارتكاب المجاز فان قلت فذف حرف مجاز مع ان الشيع
لا يكون الباء محذوف اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت
قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك
فانه مختل لا يعرف له استعارة اما وجوب الاذن لكل دخول في قوله لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية
وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر
والمصدر يقع حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق
النجم فيكون تقديره الا خروجا وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذنه وعلى التقدير
الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا
وقت اذني ليس بعام حتى يثبت دليل الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف
بصفة عامة ولو يتأتى يقول الا وقت اذني قولنا الا وقتا آذنت لك فيه
لصار عاما لكن التجوز الثابت فاسد لان عدم الحنث لكونه لجنسه انه ليس
بيقين حتى لا يزول بالشك فلئن سلم فالترجيح للمحرم دون قوله انت طالق
بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
فممنوع لان الباء لم توضع لمعنى الشرط وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون
مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فيكون
تنجيزا والاوجه ان يحمل الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا
ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به ثم
لا يتحقق الشرط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع
شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ذكر في شرح المغني للسراج الهندي

ان مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة جديد

لانه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر وهو المحرم جديد

اي يقع في الحال لانه كانه قال ان مشيئة الله تعالى وسببه طلقتك جديد

اشار صاحب الكشف الى دفعه بانه المنقول اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه تحقق ملصقا بعد ما يحقق الملصق زمانا لا يمكن الالصاق به تعالى والترتيب اللازم في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا السهالي ح

تنبيه على ان الطلاق معلق على مشيئة الله تعالى

ولقائل ان يقول لا يمكن الوقوف على مشيئة الله تعالى الطلاق او مشيئة العبد بان
لمشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع
الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الا ان كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه
بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف معناه الا بعد مشيئة فعل المشيئة
الا بسبب مشيئة الله اياه ولا يفهم منه انه يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى
اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان
يشاء الله لا يقع منكم المشيئة الا ان يشاء الله مشيئتكم ولو قال انت طالق
بارادة الله او بحكم الله او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال الا اذا استعمل الشرط
في بعضها مجازا وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه [illegible] لم يجعل
الشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقع وقوع
الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراده واما على تقدير عدم
المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذا الكلام للتعليق بل
للابطال ولو سلم فلا نسلم انه حاكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم
لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بالمحال
معدم وقوع الطلاق لعدمه فان قال من الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم
للتبعيض وقال مالك انه للصلة اي زائدة وليس كذلك لانه لم يوضع
للتبعيض حرف من ثم لو كان الباء للتبعيض لتكرر الحكم عليه وهو خلاف
الاصل ولانه لو كان التبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه
واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هو للالصاق وهي حقيقة
فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله
لكنه اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله
وهو الممسوح فيصير المحل متعديا لا به فيتناول كله اي كل المحل كقوله مسحت الحائط
بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل
شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد

شيء من الطلاق معلق

وهو عدم مشيئة الله تعالى وذلك فيوجد بدليل عدم مشيئة العبد لانه تابعة جديد

وهو في قوله واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشيئة دون المشيئة س ح جديد

اي قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى ه

اي ليس الباء للتبعيض ولا للزائدة كما قاله الشافعي والمالكي رحمهما الله ه

وههنا كلام في كل ما يعتبر عن الطلاق فاذا اراد الله تعالى ح

لا للاستقبال اي عن الله اي قدرته ح

الا انه يجب استيعاب الآلة بالفعل

بسبب المحل الذي من شأنه الاستيعاب اذا دخل الباء بالآلة التي من شأنها عدم الاستيعاب ح

اي التقدير فامسحوا برؤسكم اي الصقوها

دون الراس وانما يقتضي الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل
عادة لانها بين اصابع اليد تعذر الصاقها فصار المراد به اكثر اليد
وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام دية اليد فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث
اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء في زعم
الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه
اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل
غير معلوم الحكم في الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس
في حديث مغيرة بن شعبة وتعالى انه يقدر القول باجمال الاية مشكل
لانه يبتني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عم وهو لم يثبت ذلك
لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز
اتفاقا لانه لو لم يتبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل
البيان البتة ولو سلم الاولية فلا يتحقق التاخير بالنسبة الى الذين يحضرون
وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضروا في تلك
الساعة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان مثل هذه حادثة يعم بها البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الاية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت
ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء في بدله
فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الاية زائدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي
الف درهم يكون دينا لانه على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه
الا ان يصل به ان يقول وديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فحينئذ
لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب
الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة

اي المسح ببعض الراس مرادا ...

وعلى للاستعلاء تستعمل للوجوب

ولان الوجوب يستعلي على من عليه كما ... الشيء ...

كالبيع والاجارة والنكاح مثل قوله بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء
التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان
ملصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل
التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لانه فيه معنى اللزوم ووجود اجزاء الشرط يلازم
وجود المشروط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا
يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال
لزوجته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت
واحدة منهما لم يقع شيء فان قلت انه اراد من اللزوم اللزوم بطريق الالصاق فلا نسلم انه
بمعنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب
في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء اقوى منه بين العوضين لجواز انفساخ
فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
اي فله ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة
التبعيض وهي من فيحمل على الحقيقة ما امكن وصار الامر متناولا لبعض عام
واذا اقتصر على الكل بواحد كان عاملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من
عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام
والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية بحدا شرع في بيان ان الغاية بطريق الغاية تدخل
فيه ... القرآن ... ان ... وقد لا ... غاية ... موجودة
قبل الكلام غير متناولة في الوجود ... قوله موجودة قبل الكلام ...
الاجال المضروبة للثمن والاجارة كالاجل والغد ... او ... الى ... اوله
... الى الغد ... في الاشياء ... المستقبل ... وقولنا غير متناولة ...
فانه يتناول ... الى ... وهو ... لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار ...
كقوله ... الى ... المرافق ... الى ... الغاية ... الغاية ...
بنفسه لم يستبعد ... ولا يلزم ... هذا دخل المسجد الاقصى ... مع انه ...
في ... الى ... المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى

والمراد بالحظ ... المتردد منه الذي ... قصد ...

ای ... الغاية ...

لانه لو كتب بالسهم لا يوجب له خيار بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق في
هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التقدير المتقدم في القيام [illegible]
لانه حينئذ نوع [illegible] ثم يمنع كون المرافق من
هذا القبيل لان المرافق هو مجمع عظم العضد وعظم الذراع فيمتنع ان يبدو في الوجود
فلا يكون قائمة بنفسها وان لم يكن قائمة بنفسها ان كان اصل الكلام اي صدره متناولا
للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فيصير حد الغاية كالمرافق في قوله
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاجل اسقاط ما وراءها
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما
وراء المرافق عن حكم الغسل [illegible] بقوله الماقرن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر مطلقا ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والفعل مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
قرأت هذا الكتاب من اوله الى الباب لا تدخل الغاية [illegible] قال صاحب الكشف في
تقييد معنى الغاية مطلق [illegible] في الحكم وخروجها عنه [illegible] مع الدليل
وان لم يتناولها صدر الكلام الغاية او كان فيه [illegible] ولم يتناول كما في اجال الايمان
مثل ان حلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عنده [illegible] في رواية الحسن عنه
لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية
عنه وهو قولهما لا تدخل لان في دخوله الكلام [illegible] وجوب الكفارة في موضع الغاية
شكا فلا يدخل فذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى
اتموا الصيام الى الليل [illegible] وسقط في للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي
في حذف في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي
للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله
انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول
النهار واذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم
يكن له نية يقع في اول النهار ايضا وان نوى آخره يصدق عنده ديانة وقضاء
وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى

كما في المسألة الاولى هذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق
الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق
قضاء وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان
في اذا حذف اتصل بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه
المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله بتحصيل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق
قضاء واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا
لما ابهمه لا تغييرا حقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق
الى المكان فان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث
ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله
في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون
ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان
في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا
محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح الظرفية والاولى فيه
ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك
وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول الشرط اشارة اليه وقال
بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه
لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال
مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت
طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها
واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصفت بها على ما اضيفت اليه
حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير

في الطلاق

مع للمقارنة

قبل للتقديم

وبعد للتأخير

اى لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكما اى بحكم بعد
فى الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله فى الطلاق احترازا عن
الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه
لو قال لفلان على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان
فى الصورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعده درهم
قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على درهم قبل
درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان
فكان حكمها فى الصورة الاولى ضد حكم قبل لا فى صورة الثانية
واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى
لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان
لان الطلاق المذكور اولا يقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا
الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق
امس يقع فى الحال فيقعان وفى قوله بعدها واحدة البعدية صفة
للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد
كان صفة لما قبله فلو قال لغير مدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع
الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لان البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال و
ايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقع ثنتان هذا فى مسائل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال
عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب فى اصل الوضع ويحتمل القرب من يده
فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو
الوديعة دون اللزوم لان اللزوم فى الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين لفلان عندى الف درهم دين فحينئذ
وقال م

يكون

عند للحضرة

وان استعمل الشى بالقصر يكون ذلك من الالفاظ الكناية وان استعمل بغير القصر يكون من الالفاظ الصريح ... هذه القاعدة ...

وغير يستعمل صفة للنكرة

ومن الحروف المعانى حروف الشرط

كلمة اذا

يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصح ذكر الدين تفسيرا
له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة و
يستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله فى الحكم كقوله على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام
لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن
الدرهم الذى هو دانق فانه كان فى ذلك العهد درهم على وزن
دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى
مثل غير فى كونه صفة واستثناء ومنها اى من حروف المعانى
حروف الشرط اى كلماته وان اصل فيها اى كلمة ان اصل فى الفاظ
الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف
ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها
وانما يدخل على امر معدوم على خطر اى محتمل الوجود والعدم لجار والجوز
صفة امر ليس بكاين لا محالة الجملة صفة لخطر جئ بها للتاكيد وانما تدخل
عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك
لا يجرى فى الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا
لانه مما يكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق
لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما
لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج
يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان المرأة القاب بائنة اذا
كانت فى العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل
موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم
بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط
على السوية فيجازى بها اى بكلمة اذا يعنى يستعمل للشرط ويترتب عليه
الجزاء مجردا عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء
الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به

مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك
لدخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى
اى مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اذ ههنا الوقت واذا جوزى بها سقط الوقت
عنها كانها حرف شرط فصار بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة رحمه الله
واذا كان مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل فى احدهما يبقى
الآخر محتملا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصريين هى اى
اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل الشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل
متى بل اذا اولى لعدم السقوط لان المجازاة لازمة فى متى فى غير موضع
الاستفهام وفى اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم
المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اى متى موضوعة للوقت
لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى الوقت بحال وهو اى قول نحاة
البصرة قولهما اى قول ابى يوسف ومحمد **فان قلت** يلزم الجمع
على قولهما بين الحقيقة والمجاز **قلت** لا منافاة بينهما فى هذه الصورة
لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى هذا ما قيل
فى شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال
انها موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما **فان قلت** قوله
وقد يستعمل الشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل **قلت** لا يدل
لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ما وضع له فيكون
حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المص له لاختلاف فيه
والاولى منه ان يقال هى لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى
الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون
جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته

انت

انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو
كان الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما فى كلمة ان حتى اذا قال
لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور فى اذا اذا لم اطلقك فانت طالق
لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما كما فى قوله ان لم اطلقك
وقالا يقع كما فرغ اى مقارنا لفراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق
والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الآن دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق
النحاة ويبقى ما بعده السلخة لانها سقطت اذا على الجزم وروى عنهما
اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار جعل لو
للاستقبال كان لمواخاة بينهما فان كل واحد منهما تعلق احدى
الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال
عن الحال يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف
زيد معناه على اى حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اى الى حال صنيعه ان استقام اى السؤال عن الحال جواب ان
محذوف اى يحمل على السؤال والا اى ان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل لفظ كيف وكذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة فى قوله انت حرة
كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خصوصا حقيقة به لان عند صاحبيه تعلق الحرية بالمشية
وفى الطلاق يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل
المشية ثم ان كانت غير موطوءة صارت بائنة لا الى عدة ولا مشية لها لانه
يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان
كانت بائنة موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى
الصفة ويبقى الفضل فى الوصف اى الزائد على اصل الطلاق

من كونه بائنا والعدد بالرفع اى الثلاث مفوضا اليها بشرط مشية
الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلف فلابد من اعتبار
النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج
هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساويا فبقى اصل الطلاق
وهو الرجعى **فان قلت** لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغى ان
تستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج **قلت** انما
فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج
الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف
لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان
اراد به الاشتراك المعنوى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها
كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل النوع
قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت
الفحول فى جواب هذا الاشكال فما نزع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد
على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها
فى ان يجعل الطلاق بائنا او ثلثا فى قول ابى حنيفة **فان قلت**
لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغى
ان يطلق لان الثنتين حال مفوض اليها **قلت** المفوض اليها
من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه
لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يملك
على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلث فى قوله انت طالق لانا
نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق
وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا بقوله
انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث
لانه فرد اعتبارى موافق له فى الوحدة وقال لا يقبل الاشارة

اى

قال فى الهداية هذا اذا وجد من الزوج نية وان لم يوجد نفذ فيها فى البينونة والثلث

اى ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعليقه
اى بتعليق الوصف قال بعض الشراح الحق ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض
بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما
حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا
وحالا بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ
الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها
تعلق الاخر ايضا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف
لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا
صريح فى اصالة احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين
فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك
لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض يلتزم الخصم قلت
الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا
يعرف وجوده بوصفه مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل اعلم ان فى عبارة المحقق اخلالا لانهم متفقون
على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا فى تفويض الاصل فلو كان الكلام
يجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل
وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد
فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان
فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية
ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص
وكم اسم للعدد الواقع فى باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره واحدة
فاذا قال انت طالق كم شئت لم يطلق ما لم تشاء لان كم شئت تفويض

لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد
بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات يقتصر
على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو
ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد شئت
فلو صح لها لكان الشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان
المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما
لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية
في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت
اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع في الحال
كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية
جعلناهما مجازا لمعنى ان لتشاركهما في الابهام فيصير بمنزلة قولنا
ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعنى اذا قال
انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس
فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على
المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان
لو كان فيهما معنى ظرفية المكان وتردد بان مطلق الظرفية اقرب
الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في
الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا
واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين
له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكور في
بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حروف ذهب اصحاب
الشافعى الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه
الدليل لان كل علامة تختص بنوعها وضعا والكلام عند الاطلاق
محمول على حقيقته ولو يتناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

ولزم

ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور
على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان
سبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله فقلن ما بال النساء
لم تذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن
الدخول في جمع واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال
فانزل الله هذه الاية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم
الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع
على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول
الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد اذا قال المستامن
امنونى على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول البتة
الفريقين ولو قال امنونى على بناتى لا يتناول الذكور من
اولاده ولو قال على بنى وله بنات لا يثبت الامان
لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمى القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اى لفظ
ظهر المراد به ظهورا بينا اى تاما احترز به عن الظاهر لان
الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لابد فيه من قيد
الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان
والقراين لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال
المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حرة وانت
طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منها مثالا

للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة
الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان
فى ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا
بدليل ان المصدر ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اى حكم
الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اى بنفس الكلام الصريح وقيامه
مقام معناه المراد منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل
كانه نفس معناه الحاصل فى الذهن وليس فيه توسط اللفظ
حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اى عن النية ولا
ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت
واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباى وجه اضاف
يعنى بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت
حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر
او انت طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد قوله انت
طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفى القنية امرأة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ فقرأ لا تطلق اقول
هذا مشكل لانه ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكناية
فما استتر المراد به اى بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعنى
الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف
الخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعارض غير الصيغة
حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء الغائبة وانا و
انت فانها كنايات حقيقة لانها تميز بين اسم واسم الا بقرينة
تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا
بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال فى التعريف قلت
انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم

اذا

اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه
بابى فلان الا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن
التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف والحذاق
الضماير اعرف المعارف فيكون المراد منها مستترا بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد
الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل اى حكم الكناية
ان لا يثبت الحكم الشرعى بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او بما
يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام
ونحوهما سميت بها اى بالكنايات مجازا هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد
منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى
والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير
مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين
مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد
لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظة الكناية
حتى كانت بواين فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولعل
انه يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا
لا ينافى الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول
الوضعى وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه
فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم
يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار
المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها

فالحاصل الفاظ كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا
لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا ينافى فاذا زال
الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها الوضعي
البينونة وهذا مبنى على تفسير الكناية وكما فسروها علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه
كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من
طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل
منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو البينونة
من وصلة النكاح فيطلق المرأة على صفة البينونة وههنا
بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم
مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية كاف ولو سلم
انه مراد فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا اصليا حتى قولنا طويل
النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد
فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية
والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير
المتعارف ويوجد الكناية فى محل بدون المجاز كما فى الضمائر وكذا
العكس كما فى المجاز المتعارف الا اعتدى واستبرئى رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه
الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان
الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت
بوائن اما اعتدى فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء
والاول مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق
الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية
الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي

فلا

فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال
اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء
لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيحقق اصالته
وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط
فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق
الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص
بالطلاق ولا يوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من
غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال
الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها يثبت بالشبهة ونقل اعتدى
من باب الاضمار اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق
ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما استبرئى
رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى
آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون
صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم
موضوعا صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل فى
الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل ثبوتا قال
الصدر الشهيد فى الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع
لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع
من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى
النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند
الشافعى لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا ان الكل على الاختلاف
لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم

يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل هذين
الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة
واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا
صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل
ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال او ان يكون
نعتا للطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف
اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض اصحابنا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح
لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا
المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها يتوقف في افادة المقصود
على قرينة وظهر هذا التفاوت اى التفاوت بين الصريح والكناية
بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال
جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت
اليس انه لو قذف رجل بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد
هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا
في محل يقبله لو هذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال
ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا
وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال
وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك
الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا
وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم توجد الاقسام بدونه عد منها بعبارة النص تجاوزت الرؤيا
اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر

فيما

واما الاستدلال بعبارة النص

اشارة النظم المسوق للمعنى المسوق له الكلام سميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم من المعنى الى النظم فكانت هي موضع العبور
واذا عمل بموجب الكلام من الامر والنهي يسمى استدلالا بعبارة النص كما في الافاضة اعلم ان هذا هو التقسيم الرابع في الاقسام الاربعة المتعددة
بصدد الكتاب وهي الاربعة عبارة النص واشارته ودلالته واقتضاؤه ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
فعبارة النص هي النظم المسوق للمعنى المقصود والمراد من النص مطلق اللفظ سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما لا النص المقابل للظاهر واشارة
النظم ما ثبت بالنظم لغة لكنه غير مقصود وهذا مناط الفرق بينها وبين الاولى والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق لان كل اشارة لا بد لها
من نظم ولا ينعكس كليا كذا قيل والظاهر ان هذه النسبة
بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم والا
فالمفهومان متغايران كما يظهر من تعريفهما كذا قال شارح
المنظومة حاشية جديد رحمه الله

ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا
او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا
بعبارة النص وانما اطلق على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا
للغالب فان غالب ما ورد منهما النص وهذا هو المراد هنا لا النص
المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل
المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له
الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام
له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة
النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والا كفى ان يقال
هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة
الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام
تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام
اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة
فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة
النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام و
ان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من
المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض
بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت لمعنى في النظم لغة
احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل لتأمل عليه
النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرط لا باللغة لكنه
اى ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد

وثلث ورباع

واما الاستدلال باشارة النص

واما الاستدلال بعبارة النص فاول باحدى الدلالات الثلث ... على ما سيق اللفظ له نحو للفقراء المهاجرين ونحو كل ما ... يبيح الشرع ... وكذا حرمت ... لانكحت حتى
امرأة فطلقها ونحو احل الله البيع وحرم الربوا
فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة
للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب
بقول الكفار انما البيع مثل الربوا

دلالته في لزوم معقود

يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما
كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين
القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس
هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون
وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال
هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه
اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له
لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فراه وراى مع ذلك غير عينه
ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر
وما وقع عليه لحظ اطراف العين بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له
وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الاية
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم
الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل
ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب
اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة
الاجرة على ارضاع ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة
فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع
لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات
النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين
فهو الثابت بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون
الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص

الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد
الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه
عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة
ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما
يفيد الحكم بظاهره اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعية
الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق
عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني
غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال
التعارض قوله عم في حق النساء انهن ناقصات العقل والدين
فقيل ما نقصان دينهن قال عم تقعد احديهن في قعر بيتها
شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله
الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي عم انه قال اقل
الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح على
الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون
عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جارية ابنه وان كان اللام
يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به واما
الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التميز
من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي
المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط
لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة

والمعنى اللغوي الذي أدى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه
يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم
منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب
وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح للايقاع عليه حتى
لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته
فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود
الايلام فان قلت لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او الحمل بعموم المجاز والاول
بط والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا
لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه
على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم يثبت بمعنى في النص
ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم
من النص لغة ما سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى
النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف
لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا
تأكيد لقوله لغة كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ كلمة أف
والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى
يتوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على
حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا
بطريق الوضع هو الايلام فلهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه
بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول
الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة
الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه
لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو
الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى

المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما
قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان
القياس وهي الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة
كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد
القياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة
عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا
قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس
كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا
على علة في معنى النظم يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا فيشبه القياس الا ان
القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن
ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد
ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف
من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى
موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من
حيث ان كلا منهما يوجب الحكم الا عند التعارض فان الاشارة تقدم
على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم
يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة
سالما عن المعارضة فرجحت نظم مثال تعارضهما ما قاله الشافعي
يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام
العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها
اشارة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى
عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل على ما سبق فلو

التام

اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرفعنا الاشارة فان
قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفى القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو
جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص
الوارد فيه ولهذا اى لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة فى
كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات
النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراى وفيه
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة
ولا شبهة ان ادية القياس الذى يدرك علته بالراى لان
الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات
ولا مدخل للراى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به
ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الراى
واما اذا العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص
وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضى ابى زيد الدبوسى
وشمس الايمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ومن تبعهم
وقال بعض اصحابنا والشافعى دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عمى فخر الدين المايرغى وهو اعلم من
ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات
وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف يكون الخلاف لفظيا مثال اثبات
الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى فى حالة الاحصان
فانه روى ان ماعزا رضى الله عنه زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم
لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة
وفيه نظر لان الحكم فى غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى
البخارى فى صحيحه عن عمر رضى الله عنه عم قال الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات

الكفارة

الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى
الواقع على امرأته وهو صايم فاوجب النبى عم عليه كفارة وذلك
لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه والحديث معروف فيجب على
غيره اذا افسده بالاكل والشرب للمشاركة فى العلة وهى الافساد
فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل فى
الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد على
وجه الكمال ولا كمال فى الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال
الشافعى لا كفارة فى الاكل والشرب لانها شرعت فى الوقاع بخلاف
القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول الله تائبا والتوبة رافعة للذنب
ومع هذا اوجب النبى عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس
عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع عم عين
لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن
سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما
فرق والثابت به اى بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له
لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ فى الدلالة لان الثابت بدلالة
النص ثابت لمعنى النص اللغوى ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان
يكون غير علة وفى التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التافيف
فى موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا
الوصف ولا حكم لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه اعلم ان النص
اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهنالك
امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء
وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا فالمراد
حكم لم يعمل النص فى اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص فان ذلك
اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه

بل ايجابها او لم يرتكب الوقاع لانها هو جبر
الى الزاجر لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة
فيها لا للتفتيش بها

مؤدى هذا الوجه تخصيص قول النبى صلى الله عليه وسلم
التائب من الذنب كمن لا ذنب له
والمراد من الشارع هو الله تعالى او الرسول صلعم

قلت بل هى ثابتة بعبارة النص وهو ما روى الدار
قطنى من حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان رجلا اكل فى
رمضان فامره النبى صلى الله عليه وسلم ان يعتق رقبة
او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا

واما الثابت باقتضاء النص

امر اقتضاء النص لصحة ما يتناوله اى لصحة معنى يتناوله النص فصار هذا
اى الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت
بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت لذلك
الشيء قال قلت لم جعلت الثابت نعت الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه
بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم
عوض عن المضاف اليه اى شرط تقدمه وضمير عائد الى ط وجعل ذلك
وهذا اشارة الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام
فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى التعليل تسميته
لهذا الاسم او الى تعليل اشتراطه تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه
كونه نتيجة الجملة الاولى ولكونه تقديرا احكم واما المقتضى فالشيء
الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على
النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فلذا حملنا
على ترتيب الحكم يحصل منه ترتيب المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف
العكس فما ذكرنا هو انسب وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به
اى بالمقتضى المذكور بمعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند
ظهوره اى ظهور المقتضى بمعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر
مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله
تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل
كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا
مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل
قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا
بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد
اظهار المقتضى ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقوله

الاولى ان يقال بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى [illegible] وقال العزي زاده اى بواسطة اقتضاء النص ثم الظاهر ان هذا على التعميم الاول ايضا انتهى جامعه جديد زاده

وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء

وهم شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصدر الاسلام وصاحب الميزان ومن تبعهم وكلهم متفقون في جواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا اليسير فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا كذا في الكشف جامعه

اذ يجوز ان يقال اعتق عبدك عني مبيعا مني بالالف ع

اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك
عني وهو كفر واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت
اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح
المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي
هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها
بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا
الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس مقدر ولا محذوف
بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان يبنيان عن معنى واحد الا ان احدهما
اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا صحت
نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم
في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك بالالف والاعتاق والتمليك
مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل
القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع
المذكور في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا
بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق ليصح المنطوق وانه
شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير التكفير كقوله اعتق
عبدك عني بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتض للملك
ولم يذكره اى لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف
لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت
البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا
كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط
نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى
حتى سقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية
والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق
ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع

منطوقا

سورة المعنى [illegible] المقتضى [illegible] مذكور [illegible] المقتضى شرعا ع

فاهو اللازم [illegible] المعنى [illegible] لا يجوز الاعتاق [illegible] فصار كانه قال بع عبدك مني بالف وكن وكيلي بالاعتاق

بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة
اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي
حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون
الآخر بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام
آخر فاما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز
ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه **فان قلت** يشكل هذا بما قال لغيره اطعم
عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر
بالهبة وان لم يقبض **قلت** الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل
قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا
يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصح الثابت
به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته
منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتديا ووقع العتق
عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان
مملوكا لك ثم صار مملوكا لي بالف عني وبه تبين ان الالف
مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق **والثابت به** اي بالاقتضاء باقتضاء
النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على
القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري يثبت لتصحيح
الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال
ولا حاجة اليه لان المراد تمثيل المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب
التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا

والثابت بدلالة النص

من اخر

من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري
اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الوارد
ورد في حق زيد بن ارقم لفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن
توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة
على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي
الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة
ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع
ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا
نظير معارضتهما **ولا عموم له** اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف
اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل
على المصدر والاكل لا يكون بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة و
يتقدر بقدرها فبل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق
عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان
المقتضي فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بعتق جميع
اعتاقهم وهو ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما
يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص
فيجري فيه العموم كما في النص قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما
كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول
العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي
وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح فيه التخصيص

فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت **فان قلت** المصدر في ذلك الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما **قلت** المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل طعاما فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية **اعلم** ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يعتذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله صح اذا هو قال وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالق يدل على طلاق فيعمل بنيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان تتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة **فان قلت** هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج **قلنا** دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل التكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قابلا للعموم

المقتضى

١٠٠

فهذا تقسيم ... اقسام المفهوم المخالفة عند بعض اصحابنا بمعانيهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة اللفظ ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الكلام وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنه مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة

المقتضى واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام **فان قلت** لم لا يجوز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم **قلنا** لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى احد محتمليه لفظه فصحت

فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل لا على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند العامة وعند الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم لقوله عم الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء بمعنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا لكان ...

على التخصيص

الكفر فى قوله عليه السلام محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله ولقائل ان يقول رسالة محمد عم مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن فى الحرم فانه لايدل على نفى الحكم عما عداه اولم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجى من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان فى اثبات الحكم فى غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لايجوز وجوابه ان الحكم فى غير المنصوص انما يثبت لعلة النص لابالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر فى قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لما كان الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشئ لايدل على نفى ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لامن قبل التخصيص كما استدلالهم بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لايكون الحجب فى الكفار عقوبة لاستواء الفريقين فى الحجب كذا قاله العلامة النسفى ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص فى الرواية يوجب نفى الحكم عما عداه كما قاله صاحب الهداية قوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة

الحنفية كالمنطوق ... فينتقل بعضه ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بالدليل وهو بطل بالاتفاق او بالعقل ولا مجال له ... فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل ... لكونه من الاحاد او الاحاد متعارضة فلا تفيد الظن ... او دلالة على المعارضة بمثلها ... ان اللغة ... مفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك ولا تثبت

لم تدل لان النص لم يتناوله اى ماوراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اى لايمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفى ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتناوله بتأمل المجتهد فى علة النص فيثبت الحكم فى غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اى من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام التعريف المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لابدلالة التنصيص وقد ورد فى بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر ايضا فانا وبعد نا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المنى فيما يتعلق بعين الماء اى فى الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة اذ لايمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغى ان لايجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتقديرا يعنى مرة اخرى دلالة يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق حتى لم يجوز هذا تفريع لقول الشافعى نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات

او جب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة و نكاح
الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعى
انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثله قوله انت
طالق علة لحكم وقوع الطلاق فى الحال ولولا قوله ان دخلت الدار فلما
تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت
الدار راكبة يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر
المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملا
فى منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر فى قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعدما صار موجودا انما يؤثر فى حكمه
على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال كما ان شرط الخيار اثر
فى حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق
الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط
بالاعدام فانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط حتى ابطل الطلاق والعتاق
بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعى ان التعليق عامل فى منع الحكم دون
السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عنده
بالتزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد
للسبب من الملك فى المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان
دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعى هذا معطوف على قوله
ابطل التكفير بالمال فى كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة
مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال
كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز اداؤها ثم قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه

فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف
بالوجوب ولا يثبت وجود ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل
الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا
ليس من التعليق بالشرط فى شئ قلنا اشار بهذا الى انه جار فى السبب
والشرط جميعا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لم توجد
عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هنالك على السبب بل دخل على
الحكم لان البيع كونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان
تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدرى ايكون او لا وكان القياس ان
لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن
لا خبرة له فى المعاملات فجعلنا الشرط داخلا على الحكم دون السبب تقليلا
للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق
والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط
داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق
القنديل ان التعليق لا يبطل الوجود وانما تعلق شئ معدوم يتصور
وجوده لان تعليق الشئ بالشئ يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط
وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون
نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان الاداء
جائز فى البدنى والمالى جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر
اذا صام فى شهر رمضان وفى حقوق العباد الواجب للعبد مال
لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد
الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس
بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضاة الله وفى هذا المالى والبدنى سواء كذا قاله شمس
الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو

قوله انت طالق لا يوجد الاثر لهذا وهو ان يكون صادراً من الاهل ولا تثبت
الاثر محله وهو الملك وههنا اى فى تعليق الطلاق والعتاق بالملك
الشرط حائل بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم وتاثيره في اعدامه
اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد
التعليق وتحقق الشرط مانعاً له من وصول التعليق الى المحل فبقي غير
مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً فان قيل لو لم يصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاماً
صحيحاً صالحاً لان يكون سبباً حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول يشكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص
انه خطب امراءة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلثاً فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مشترك يقبل التاويل فلا بد ان يتبين نسخه
او عدم صحته **اعلم** ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع فى ان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب
وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقا على العدم الاصلي لا اثر
لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم
وثمرة الخلاف يظهر في ان هذا العدم لا يكون حكماً شرعياً ولا يجوز تعديته
بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سبباً عند الشرط
عندنا وعلى هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد
في الحال **فان قلت** اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار يطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع **قلت** انما لا يقع
منجزاً لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه بمنجز يكون في كلام صحيح
شرعاً فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن

موصوفا

موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين
او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في
خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل
والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اى اما ان يردا في
السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا
او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها
يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة
وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما
الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير
الحكم ذهب بعض اصحابنا الى ايجاب وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا
الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون
الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه **فان قلت** على ما ذكرت
من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا
في حادثتين ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعدداً
قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان
الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان
هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي عند عدمه اى نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اى في كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتستر والزجر كما حمل تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء تقييداً في التيمم لانهما تطهيران فكونهما طهارة
والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة سؤاله يرد على الشافعي
وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا على كفارة اليمين والكل

جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اى التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولم يتعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية العدم فى حق الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل فى حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا فى حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة فى حادثة والتضييق فى اخرى وكذا اذا كانا فى حادثة بعد ان يكونا فى حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى اخرى الا ان يكون فى حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادات الامران الوجوديان المتنافيان على موضوع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراة ابن مسعود وقد شرط فى القرأن التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا انساه الله على القلوب نسخا تلاوة وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود وفى صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها فوجب الجمع بين النصين

والثالث ان ... التقييد ... الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة والثالث (والعمل) انه ... النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد ... المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل خاليا عن النص فى حق الوصف اجيب بانه لا بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد تم

والعمل بكل منهما من غير حرج فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فالفائدة فى ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لا يحمل المطلق فى صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا وكلهم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعى يعنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اى لئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفى اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوى وهو ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثانى لا الشرط العرفى وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوى لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهى اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة فى عدم الحكم فكيف الشرط ولان العدم ليس بحكم الشرعى ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص فى مثل كفارة القتل ولئن كان اى لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة بين المقيد والمطلق فى السبب والحكم اما الاول فلان السبب فى المقيد عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار واما الثانى فلانم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل

العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت
بينهما اى بين القتل واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم ان القتل العمد
اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت
بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس من الكبائر
وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان
حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم
اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم
قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق
وهو قوله عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من
الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعا واشهدوا ذوى عدل منكم
جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعا واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم تجوزوا
النكاح بدون القيد لكون السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل
والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة
اى زكوة اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة
والامر بالتثبت اى التوقف في نبأ الفاسق اى خبره وهو قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا بيان الامر
وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق
قوله تعا واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ
ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره
فليبينه قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمم وجهلك لا يضرنا
وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم
انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير
المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا

لا تجب الزكوة على الصبي

رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اى الجمع بين
الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب
بين الجمل شرط لا يقال زيد منطلق وحكم الخليفة في غاية الطول
فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعا اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه
الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اى قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه
يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على
الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها
اى الناقصة الى ما تم به وهو الخبر لا بنفس العطف وقوله لان تعليل
لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار
الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدك حر وهذه الجملة وان
كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال
ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا
من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا اورد الخبر
دل ان مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل
في النص مع سببه يكون حكم السبب منقولا معه كما روى ان ماعزا
زنى فرجم ورسول الله عم سها فسجد او خرج مخرج الجواب كقول من دعى
الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب
اولم يستقل بنفسه اى لم يفد منفردا عنه معطوف على مقدر تقديره الكلام
اوخرج العام مخرج الجواب او استقل ذلك الجواب بنفسه اولم يستقل
كما اذا قال لآخر أليس عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا

اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة
تعذر الاثر بلا موثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه
قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر واما في الثالثة
فلان الكلام لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد
اي المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا [illegible]
اي مبتديا بكلام آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء
ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب عندنا وله وعنده
يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب
صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه
خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا يلغو الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء
كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي
كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم
رجح رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة
لانه اقوى خلافا للبعض وهم مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء
المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال
قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور
ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان نحو تزوج ليس بعام لكونه في سياق الاثبات وكذا نحو بلى
وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله زنى لو لم ينقل سببه لاحتمل
انه زنى لزنا او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا
لانواع الكلام فهو مجرد دعوى لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحق
لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب
التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام عليه
تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما
وهو عدم التعيين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح لقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم

او

او الذم لقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان
اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في
ذلك المدح او الذم لا العموم له وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على
العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ
لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى الجماعة حكمه حقيقة
الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكل
هذا لان المضاف الى الجماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة فان الصدقة يؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها
وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم
والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال
لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا
طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان
حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا
كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك ومع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النهي فصار
كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به والنهي
عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون
فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فكان الامتناع
عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد
لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا
بواحد منها غير معين والامر قد ثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي موكدة
قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق
منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج

بمعنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد
ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا يسمى اقتضاء لشبهه به
بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي
وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة
ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن
مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المامور به بسبب
الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي اذا لم يفوت
الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا
يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس نهيا عن القعود قصدا حتى
اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به
وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخر الواجب فاذا فات
القيام المامور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب
ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود اولم يات
فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمامور به
فيكون حراما واذا لم يفوته كان مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار
فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر فركها المكلف واشتغل بصلوة اخرى ففعل
هذه الصلوة مكروه والعبد يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه
الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما
مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر
الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن
التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف

الى

الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده
بل يفيد التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به و
بهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا
الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يضاف اليه وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان
على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به
لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي
سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم
القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء
لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فثبت به سنية لبسها
لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة
لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون
الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد
به ان يفعل بالترك كالسنة المؤكدة نظرا لكونه ضد المنهي عنه
ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده
اذا لم يكن مفوتا لا يحرم قال ابو يوسف ان يسجد على نجس لم تفسد
صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي
عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعا فاسجدوا والمراد
منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به
فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقال
الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي النجس لانه انما سجد على الغير صار
ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعا وثيابك فطهر اي للصلوة
فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض

الامر بالشي دليل قطعي لا المامور
دليله دليل قطعي مع ضد
وكذا النهي اه

ای قوله ثم اذا ونحو واسط
حتى تستوي فيما تم

والسنة هنا يستلزم وجوب منع او فوت عدمه
الحرج لترك الفعل المقصود به اي بالنهي وهو
ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقد النكاح
يستلزم وجوب الكف عن التزويج لان عدم الكف
عن التزويج يفوت ترك العزم والا فيحمل
ذلك الفعل السنة المؤكدة في المحرم منهي عن
لبس المخيط مع احرامه وكذا ضده اعني عدم
لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود
بالنهي وهو اعني ترك لبس المخيط لجواز
ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الازار والرداء
سنة لا واجبا مرت
ولا يستفيد منها سنة مؤكدة

في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف
عن حمل النجاسه فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته
فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده
اى طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتداء محذوف
وهو اسم لما هو اصل منها اى من المشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات
الشارع حالة غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لا انه قيد و
يدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعيه المعروف من الاصوليين
من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
كالعبادات والرخصه ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
فخرج الندب والكراهة عن العزيمه من غير دخولها في الرخصة وهي
العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكون راجحا فعله
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول
هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول
هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام
والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان
الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب
كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة والمباح داخل
في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في
اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل
لا شبهة فيه اى بدليل قطعي لا يحتمل شيئا والجملتان صفتان لما
وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتة
بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه
الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب

كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه
اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا
بالقلب اى يجب اعتقاد حقيقته هذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل
التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر
بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من انكره اى اداءه كان جاحده و
يفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه فان تركه يكون تركا على وجه
الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب وهو ما ثبت
بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها
يثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا كما يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على
اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل به واجبا فاما متاولا
فلا يفسق اذا تركه لمعنى اداه اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب
او ضعيف او منكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل
من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بانه اذا تركه تهاونا بلا استخفاف
ولا تاويل وذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا تاولا
لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما
وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات
تثبت به فرق بين الفرض والواجب معنى وحكما لان الفرض لغة
التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة
وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير
افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف هذه القيود
اعتمادا على فهمهم مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب لان السنة هذا الاستثناء منقطع بين الحكمين

وهو قوله عم زكوا الاضحية ... وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله ... صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد وقوله ان الله زادكم ... الا وهو الوتر

من قوله وحكمه ان يطالب المرء بعني لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة
النبي عم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطريقتهم يكون
طريقة مسلوكة في الدين وقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع
والمقتدي على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحتمل الا على
سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع
التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
وههنا اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين و
تاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب
او سمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة كالجماعة
والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان و
الاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان تركها هو من اعلام
الدين استخفاف وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد
وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسنة
النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع
والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير
ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه
كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه
وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير
خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيل الاحياء وكان حقا علينا
فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يلام على تركه
وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء او يقول ولا يلام على
تركه كما قال صاحب التنقيح لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي اللوم ولا
نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه
يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر

تصدقا

فانه صوم فرضا ولو لم يتركه فيعد من باب النفل مع انه فرض

يصدقه عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك
مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو اوترك عدة من ايام اخر ولم
يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات
الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق
عليه قلت لا نسلم انه قبل التحقق تقع فرضا بل هو نفل ولكنها تنقلب
بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على
هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم
بالشروع فيه وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه
وجب صيانته وحفظه من الابطال لان المؤدى صار حقا لله تعالى
ولهذا اي ولان المؤدى صار حقا له ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا
بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانته عن الغير
ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى
لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي رحمه الله فرجح المؤدى لانه
موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة
الى التزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا يجب لكونه حقا لله تعالى
وصار اليه قلت انه عبادة بلا شك ولكن لا يلزم تركيب الشيء مع
منافيه واما التزام الباقي فلكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة
قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الباقي لان المؤدى
فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع جزء صلاة فيكون عبادة فهذا الوجه
ولكن باعتبار انه جزء مالا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل
جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم
عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان
قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لانه الابطال فيما مضى من الافعال

او تكبيرة الافتتاح

من هذا القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته
بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين
مجازا **قلنا** المقسم عليه ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق
نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن
جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها تنتظم مجاز وحقيقة المراد من
الاستباحة ان يعامل معاملة معامل المباح في سقوط المواخذة لا انه
يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام
في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة
ولكن لا مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه
وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة فان
فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا يصير مباحة مع عدم المواخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على
عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع
صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وبالاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلي
وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع حتى قتل يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى
لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف
مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق
الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله

فلا لانه يعرض لكمال وجوده نقص فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام و
لكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضمونا كالاول فعله
كما في صلاة الظهر لا يجزى ابطاله لا بل لاجل اقامة الجمعة وبطلان الظهر
يكون ضمنيا فلا يعتبر تلك الامتناع عنه ابطالا لانه فات اي بايجاب نقض
العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي
عنه لانه ابطله ليؤدي ما هو احسن منه كهدم المسجد ليبني احسن منه و
الاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطل الردة بالاجماع و
هذا الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي فيه هو الجزء المؤدى
بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلانه
واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وجاء وقيل هو اقوى مما
صار له تسمية لانه ما صار له فعلا صار موجودا واستقل الا يجب ما صار
له تسمية لم يوجد بعد لان الايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي
لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الاربع في التغيير وتحقيقه
بتلاوته اي بتلاوة التغير الذي في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل
وهو الشروع فيه الذي هو اقوى للاربع في الصيرورة لله تعالى بتلاوته اي بقاء الفعل
الذي هو ادنى الامرين اولى لان ابتداء اسهل من الابتداء اولاه اشترط الشهود في
ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او جاز
اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون رخصة
الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر يجوز ان يكون احد النوعين من الحقيقة ... اذا ثبت ان اخرهما كما
حقيقة اخر من الاخر كما قال الشارح ... الخ حقيقة ...
التشكيك يكون الاقوى والاولى ... تنقل كذا الى انت ...
يصح اطلاق اسم الرخصة على احدهما ... الاخر والتسمية ... بالمشابهة وانما
كان ... الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة اقوى
ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر ... مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم
الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولان القسم

كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ترك المعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة
ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك
باق وجنايته على الاحرام اى وكجناية المكره المحرم على احرامه وتناول
المضطر مال الغير اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث
رخص له تناول طعام الغير بالضمان للامر من ان حقه فايت صورة ومعنى
اذا لم يتناول وحق الغير فايت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من
الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر
يعني لو تحمل ما اكره وامتنع عما هو الرخصة فقتل كان شهيدا اى مثابا ثواب
الشهداء لكونه باذلا لنفسه لاقامة حق الله ذكر محمد في مسئلة اتلاف
مال الغير لو ابى عن طاعة المكره فقتل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى
لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار ولكن هذا
كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين
ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون
فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس
لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس
كما سيجيء والثاني اى النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم متراخ عنه اى
عن السبب الى زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة
حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كالمسافر اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم
متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع الاخذ
بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى
كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا

الشافعي

الشافعي وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اى
معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان
راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء و
يأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم
المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر
من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا
لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه
الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم
كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه
لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الابتلاء بخلاف المولى واما ثالث نوعي المجاز فهو ما وضع
عنا اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال
الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم
جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهر بغير الماء وحرمة اكل الصائم
بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع
مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق
اللازمة لزوم الغل كما روى ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون
لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل
ترقوته ويجعل فيها طرف السلسلة ويوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة
تكريما للنبي عم فسمي ذلك اى ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان الاصل وهو العزيمة
وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اى لم يجب علينا وسقط
عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع الرخص ما سقط عنا

ما سقط عن العباد

باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه
اى كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اى في بعض الاوقات فمن
حيث انه سقط في محل الرخص كان نظير القسم الثالث وكان مجازا
اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه نفى السبب والحكم مشروعا
في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز
بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها وكان جهة
المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد ومع كونه مشروعا
في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام
سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف
تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو المشبه
بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط و
قوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر
رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي
الاربع كقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه عم قال
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة
الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط
محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولى القصاص لمن عليه القصاص
تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه
ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان
يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة
في حق المضطر والمكره لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فكانت باحة
كانه قال انها محرمة في حال الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فان قلت

فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من
الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره وانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا
وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابى يوسف والشافعي لا يسقط ولكن
لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا حلف
لا ياكل حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان
الاضطرار الرخص التناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعفو عليه رعاية قدر
الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح
شرع للتيسير ابتداء لان الواجب هو غسل الرجل يتادى به ولهذا
شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى
بالمسح لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي واقسامهما
من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك
والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو
ذلك يطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان
يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا المشروعة ولها اى الاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف
اليها وجود الاحكام يضاف اليها اى الاحكام الى الاسباب من
حدوث العالم بيان الاسباب والوقت وملك المال وايام شهر

رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية
بالخارج تحقيقا اوتقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي
المعنا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى
قوله بالمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان
بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه
البعرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير وهذا الهيكل العلوي
والمركز والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة
هذا متعلق لقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله
تعالى فحقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر
ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة
اليه وتكرره بتكرره الآن انتفا لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله
فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر
اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي
عليه واضافتها الى الفطر مجازا لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر
الارض بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيئ من الزرع حقيقة
حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه تعالى عشر الارض
وبكون النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية
بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة
غير انها لا يجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية
المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم
المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض
الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات

ان التزوج

والاكثر عالما لانه مع وجود الصانع بعلم ذلك ولا يثبت الا وجوب الايمان بايجاب الله الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية للايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذي فعل العبد لا لوجوده

يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب النامي الزائد على قدر الحاجة والصوم صح

للنفس ثم وجوب الوجود يبنى عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص فيصح الايمان من الجنس المميز والالم تخطيب

واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف البيان لان العقوبات
هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والحرمة و
غيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب القصاص وزنا
اي بسبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن و
سرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة
اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى
بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى
العقوبة فلانها لم يجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور
فوجب ان يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى
صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى الصيد وهو
مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا
والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه تلاقي ما هو
مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا
للكفارة ولما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم
الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة
الشيئ الى الشيئ ان يكون الشيئ المضاف اليه سببا له اي للمضاف
وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل
باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا
لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال
مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله
بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول

يعني السبب يكون مع ما يتعلق الحكم كالحدود والعقوبات المحضة مخطورات كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبات يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة

واما الشرط ما يتوقف عليه الوجود بلا تأثير

الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب
وهذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما
المتقدمون من مشايخنا فلو اسباب وجوب العبادة نعم الله علينا
شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل
والصلوة وجبت شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا
لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج
وجب شكر النعمة البيت باب بيان

اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان
اقسام السنة لانها تالية وهي يطلق على قول الرسول عم وفعله و
سكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر يختصان
بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام
التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت
باقتضاء النص ثابتة بالسنة وهذا الباب لبيان ما يختص به
السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت
الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها
فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب
ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة السنن
وذلك اي ما يختص به السنن عقد الباب لبيانه اربعة اقسام
عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول
الله عم وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم
على الكذب هذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند
قوم والجمهور على انه ليس فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم غير محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه ايضا لكن المتواتر

عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهذا شرط
آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل
عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط بعض
الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند
العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل
العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط
في الخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا
المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن
الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت ولده فان قلت
ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال ثم لا يصح اثبات
الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص
به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن
والصلوة الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى
لانه تمثيل المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف
القرآن بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان
اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة
يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي
توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت
الا بالتواتر فلا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر عليا صرورنا قال
فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر من علمه
بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل
الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات

في الضروريات باطل لما علم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء
الى مرادفه كما قالوا مثل ذلك في المصحف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة
اي من حيث الظاهر لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر
المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول يعني قرن الصحابة
ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب وهم اي ذلك القوم
القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة
وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله
وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده
عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين
كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر لخروج
رواته عن الحد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله
عم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة
العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى
اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر لان النبي عم
لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر رض فقالا مثل قول
ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به
البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكر لانه عم وظن النبي عم
انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم
اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله

على

على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع
اليهم والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب
العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل
بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة
فقال لنا هدية ولكم صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن وبعث دحية
الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوه الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما بعثهم **فان قلت** هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار
الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك
قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج
به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد
وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من
قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا
على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد
لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث
منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
اي لا يتبع عن ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه
لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله
لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو
العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني
لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة وثبت اللازم وهو
العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية
لا نعم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن
اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه
والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين

قوله وهم عبد الله بن مسعود الخ اى الذين عرفوا بالفقه والمتقدم فى الاجتهاد كم ان العبادلة عند الفقهاء هم الثلثة المذكورين اولا واما عند المحدثين فاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن زبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وليس ابن مسعود منهم هذا هو التحقيق وان قال صاحب التحقيق وهم عند الفقهاء هذه الثلثة وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود وبناه الغفول عن ان العبادلة عند المحدثين اربعة واحدهم عبد الله بن عمرو بن العاص غفر له

والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول فى عبد عبدل كما فى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالابناء للواحد كذا فى الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بالذى فى اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رايه فى الجنين بحديث الغرة فى الجنين قال صاحب القواطع الشافعى حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول ولسنا ندرى ثبوته منه وان عرف الراوى بالعدالة دون الفقه اى يكون قليل الفقه كانس وابى هريرة رضى الله عنهما وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ولم يكن من اهل الاجتهاد فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعنى الا بسبب ضرورة انسداد باب الراى فحينئذ يترك ويعمل بالقياس لانه ان ضبط حديث النبى عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل بقدر ما فهمه من العبارة واذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زايدة يخلو القياس عنها فيحتاط فى مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الراى لانه اذا انسد باب الراى من كل وجه صار ناسخا للكتاب

وهو

وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما يجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله ان النبى عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية الجمع والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت فى ضمان المشترى فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة واختلف الناس فى حكم المصراة فذهب مالك والشافعى الى انه يردها مع صاع من تمر ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها وعيبها كذا فى شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوى بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى

فأعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتبيّن ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه
كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بحديث القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد
الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى حديث القهقهة غيره مثل
جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين والمخالفة على
القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف الا بحديث
او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
بن سنان فيما رواه ابن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها
مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهرا مثل نسائها لا وكس
ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع
بنت واشق مثل قضائك ففرح ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان
المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته كما لو طلقها قبل
الدخول ولم يسم لها مهرا وعمل علي رضي الله عنه بالقياس اولى من رواية
هذا المجهول وعمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء الى
المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل
لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق
القياس لان مهر المثل كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكد بالموت
كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم
بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف
وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل

حديث

راوي مجهول

حديث منكر

حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض
النبي عم لها النفقة والسكنى فرده عمر رضي وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن
ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما
ولو كان المراد عين النص لتلي النص وروي السنة وهو القياس على
الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن
طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان
يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك
المعتدة عن طلاق رجعي فامتنع القياس وذكر الطحاوي قال اراد بالكتاب
قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رضي سمعت
رسول الله يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر رض كان بمحضر
من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم
وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز
العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس
ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز
العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة
بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي
وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق
يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى
الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع
الى حيث وهو مبني مكانه درك الحواس يعني ابتداء عمل
القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب

شرائط الراوي

موضع العقل

للطلب قيد تركه اى المطلوب القلب بتأمله مثلا اذا انتهى الانسان
الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم
من الاوصاف التى لابد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل الناس بوجود العالم ان له صانعا
عالما قادرا فطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا
ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات مرتبة او عواقب لا يمنع
كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى اثباته مستغنيا عن
الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس
لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى ابتداء المعقولات
والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوسة
فانما يبتداء طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق
فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقايق الاموال
والشرط الكامل منه اى من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال
امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال
العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه
والمجنون واما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لم يجعلهم
اهلا فى التصرف فى امور انفسهم لنقصان عقلهم ففى امر الدين
اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان
السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبى اذ لا خلل فى تحمله
لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لخلل الولاية
لا لنقصان فى العقل والضبط وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى
اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو فى محل النصب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه

ورعايته

ورعايته ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا كان
يعلم حرمة القضاء فى قوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل
القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت
والباء فى بمعناه بمعنى مع ثم ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السعى فى الضبط والضمير له للسامع
او المسموع ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدوده اى
احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء
فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اى مستقرا
ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه ابى لا انساه
بل يعتقد انى اذا تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين
ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود كان
اذا روى حديثا حمل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه كان فى اعلى درجة الزهد **فان قلت** اذا كان الضبط
شرطا فى النقل فكيف صح نقل القرآن من لا يفهم معناه **قلت**
نقل القرآن لم يثبت فى الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم
نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل
جواز الصلوة وغيره فاعتبر فى نقله نظمه ومعناه بناء عليه فاما
السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن
مأمون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين
بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز ان النقل فيه
ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهى الاستقامة فى السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا
كماله اى كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق
الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقط

اختلف الرواية في عدد الكبائر وزاد ابو هريرة رضي الله عنه في رواية اخرى والانقلاب الى الاعراب بعد الهجرة فتكون الكبائر ... وعن ابن عباس رضي الله عنه انها الى السبعين اقرب وعنه في رواية انها الى سبعمائة اقرب ... على الصغائر والبغي والغرور وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الارض بالفساد وعدم الحكم بما انزل الله ... كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر منها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية انهما اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر

سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر
عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر على
واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر
رضي الله عنهما عن النبي عم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله
وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم
اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رضي اضاف اليها السرقة وشرب الخمر دون القاصر
وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما
يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه
العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله
وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل واسبق الى العمل بخلاف
العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق
في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما
شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوئه بين
المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد
منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت
بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان
المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره
ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى
المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة
عند رؤية المعجز مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق
فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع

جواب صاحب التنقيح

ولو

ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من
امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم الا حصول حكمه والاذعان به فان قلت
فح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف
يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى
صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات
كما يصح الامر بالعلم واليقين والاقرار بالله تعالى كما هو واقع
باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اي الاعتقاد بها وبشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون
تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي
هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه
الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال
بعض المشايخ من ان يصف الله باسمائه على الاجمال لا يكفي ما لم
يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل
لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم و
القدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا بلغت فاستوصفت
الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة
النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان
تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج
لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي
عم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت الهلال
فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم
قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على
الاجمال حين سأله جبريل قال المصنف القاآني شارح المغني

ورانظار ان اسماء المتكلم الا ما هو فيما ليس كثيره

قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق
به ايمان وكفر فقوله وباسمائه بنا في ذلك الاتفاق وحديث
الاعرابي ولهذا اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوى
لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم
كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق
القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والعبد لوجود الشرايط
الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقف على معان آخر
اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به
وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية
الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود
في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص
وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة بعد التوبة
وكذا التايب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التايب من
الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا
كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اى القسم الثاني
من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك
الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله
كذا وهو اى المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان
من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم
على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عم
فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه
من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني
والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني
ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عند ابي حنيفة

ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة
او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او
اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او
ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم
الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا
على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال
الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار
او تفحص بانهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في
مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين
ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم يثبت بشهادة النبي عم
فان قلت لا نم الاجماع وان المسألة اجتهادية لان المخالف
الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت
الاجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول
وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده
ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله
عم اولى والراوى اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر
في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل لما لم يستبن
له الاسناد لا قال الحسن متى قلت قال رسول الله سمعته من
سبعين او اكثر والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته مطلقا
فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون
هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر بعد القرن الثاني والثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلثة
هي العدالة والضبط فما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان

لا ارسل

لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان

والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائط من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو كما ذكرنا يعنى لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر او الحادثة اى خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة انه عم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى ما يثبت به حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اى الصحابة مثاله ما روى ان النبى عم قال ابتغوا فى مال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكوة فى مال الصبى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله اى بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة

المرء

المرء على نفسه صدقة كان مردودا ومنقطعا ايضا كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل والثالث اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة الوصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى وهو خالص حق الله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبى عم لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره ولنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم ولم يصدر من غيرهم كلام خلاف للكرخى فى العقوبات يعنى ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى فى حقوق الله قال ابو يوسف فى الامالى وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح فى رواية العدل فيثبت الحدود ولا يلتفت اليه الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخى ان خبر الواحد فى اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان العباد المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام واذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود فى قذف ولا يجر شهادته نفعا ولا يدفع عنها مغرما وغيرها مع العدد فى موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس شرطا فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة

والولاية اى الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم
الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالة والمضاربات والرسالة
في الهدايا والشركات يثبت بالآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني
يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا او مسلما حتى
اذا اخبره صبي ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز
ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان
لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى
وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت المصالح ولان
الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه
في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط الالزام من العدد
والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية في البر والفاجر
وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس
وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام
من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشري عليه ويلزم العهدة
واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه
لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا من الموكل والمولى
يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن
يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة
لشبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملة
يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين
حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز
لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الالزام بالشرايع
فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس في باب المعاملات
ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على
الناس واما الالزام بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد

الحق

اذا اخبره صبي او كافر ح

الحق بها لان الضرورة فقد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر
فضوليا اتفاقا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى
بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى
فلان ليبلغ عني هذا الخبر لا يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اى القسم الرابع
من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة
اقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اى صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب
الاعتقاد به لقوله تعا وما آتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط بكذبه
كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدث فيه وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين
فيه وقال الله تعا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح
احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع شرايط الرواية والمقصود
هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما
ان يكون عزيمة اى اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة
وهو ما يكون من جنس الاستماع بان يقرأ على المحدث من كتاب
او حفظ وهو يسمع ثم يقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك فهو
يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه
قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان
السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل
لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب
وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من
فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثناء وذكر

فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره اى الى ان قال عن النبي ع م
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك
الرسالة على هذا الوجه اى الرسالة الى الغايب كالكتاب في جواز الرواية
وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا
الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروِ عني
بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اى البينة انه رسول
فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هنا اشارة
الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل
الخلافة فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون
رخصة هذا هو القسم الثالث من قسم طرق السماع وهو الذي لا استماع
فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك
ويبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى
المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد الاجازة لان مجرد
المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
ويجوز الاجازة بعموم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اى بما في الكتاب الذي اجازه بروايته
تصح الاجازة والا اى وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب
فلا اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت
لك مجازا اي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او
اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
وطرف الحفظ اى طرف الثاني في الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف
الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع

الى

الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان فيه وقد كتب
ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء
لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره
والا اى وان لم يذكر الخط شيئا فلا اى لا يحل له الرواية عند
ابي حنيفة وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به على لان
الخط يشبه الخط عندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب له العمل
بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي ع م من غير ان تذكروا رووا
ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في
يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن
التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير
غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف
الاداء هنا هو الطرف الثالث فالعزيمة فيه ان يروي على الوجه
الذي يسمع بلفظه او معناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني
يرديه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل
الحديث بمعناه لانه ع م مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث
ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال ع م اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا
حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانسا
وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال ع م كذا او قريبا منه او نحوا
منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اى
معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل
غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة تحتمل

لان الخط وضع لتذكر القلب كالمرآت للعين ولا عبرة للمرآت اذا لم ير الرائي وجهه صح

المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على
ماهو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم
بان كان لفظه وجيزاً وتحته معاني كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل اى المجتهد وغيره واما جوامع الكلم
فما روى انه قال اختصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد على ما
كان مخصوصا به اما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل
فانه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي
يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما
لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي
او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية جاحد
بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان
قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه
الاول يسقط العمل بالاختلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما
للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه
الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه
انما يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال
وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل او عمل بخلافه
بعد الرواية كما روت عائشة رض ان النبي عم قال ايما امرأة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت
بنت اخيها بلا اذن وليها بما هو خلاف بيقين اى لا يحتمل
ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه
ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت ~~لكونه~~ ح
وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان

خلافه

خلافه بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او الغفلة او النسيان فقد
سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم
يعرف تاريخه اى تاريخ عمل الراوي قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذا اذا لم يعرف التاريخ
لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان
قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله
على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اى بظاهر
الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رض ان النبي عم قال
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق
بالاقوال فحمله ابن عمر رض على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويل فبقي
مشتركا فعملنا بما روى ان النبي قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
عن بيعهما والامتناع عن العمل به اى امتناع الراوي عن العمل بالحديث
مثل العمل بخلافه اى عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن
الحجة لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رض انه عم
كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن
اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن
الصامت رض انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به
الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا
به لان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا
فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا
ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة علمنا ومبنى على
الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في
الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري لم يغسل

بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحًا لانه من الحوادث النادرة ۞
فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح
ونحو ذلك مما من ايمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا
يصلح الاسباب الجرح جارحًا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك
به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحًا لان
التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة
فلا يمكن ذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرًا بما هو جرح متفق
عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه شرب البول وشرب
النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به
لانه لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان
الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة
كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان
انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان او قال آخر في فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا
ليس بجرح لانه توهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية
حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد يروي
عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس
الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصح جرحا لان
ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم
كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنتهم

بشرط

ادا يكون ۞

التكشف ۞

يعني بدل قوله عن فلان وكذا قوله قال اخبرني فلان واما في ادا ولم يقل عن فلان فمحل تأمل والشروح عن

والاول نقة دون الكلبي وهو الكلبي محمد بن السايب عن له

الارسال

بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد
البلوغ وعدم الاعتياد بهذا الا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان
وربما يكون الاتقان ممن لم يكن اعتاد بالرواية اكثر من الذي اعتاده
كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسايل الفقه كما
ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه
اشتغل بالفقه وهذا لا يصح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن
فكيف يصلح جرحا **فصل** قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا
قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات
العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ
لا بد ان يكون الناسخ متأخرا فاذا لم نعرف التاريخ بين المتقدم
والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض
وركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع
اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي
والضعيف لا مزية لاحدهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان
يكون تأسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما
متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين
متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكميهما
وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما
كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت
لجواز اجتماعهما في محل واحد كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم
من جهة النفي والاثبات **فان قلت** ان كان المراد به ما ذكر
في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد جزءا للكل لم يتبينه **قلت**
اراد به ذلك لكنه لم يذكر هنا ركنا بل ركن المعارضة هو
تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك

في تعريف التعارض

بالرواية صح

قال في الكشف ان ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلاة ويطلق على جميعها كما في الصورة عن

ركن التعارض

يعني لو دل دليل على ان النكاح يوجب الحل في الزوجة ودليل آخر على انه يوجب الحرمة في امها لا يكون ذلك من قبيل التعارض عن

شرط التعارض

فيسقط الادنى بالاعلى في القطعية فيهما كالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض ١٥ والقطعي من الادلة يرجح على الظني منه

تعارض

بطريق النسخ لان الحجة لابد ان يكون في شيء فذكرهناك
بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى
شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة
الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على
وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذ لو عرف التاريخ يجري التعارض
بين الآيتين والسنتين دون القياس وحكمها اى حكم المعارضة بين
بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع
العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي
السنة **فان قلت** هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى اية اخرى **قلت** كلام المص مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة ولا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله
تعا فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو قوله تعالى فاذا قرئ القرآن
فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
ينفي وجوبها عنه اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل
التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند
من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس
الائمة ان انهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابي
او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب
التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما
روى ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وبسجدتين
وروت عائشة رضي الله عنها صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فيتعارضان الى القياس وهو الاعتبار بسائر

الصلوات

الصلوة وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد البردعي
يصار الى اقوال الصحابي مطلقا اى فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند
الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد
فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي
وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا
بان يكون التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير
الاصول اى العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما
تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر
فقال نعم وروى انس رض الله عنه انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها
رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال
ابن عمر رض سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار يعلف
فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة
الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن
الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة
في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة
اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور و
الكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون
طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي
لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان فقيل ان
الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به كما كان طاهرا ولم يزل
به الحدث المتعارض اى لا يتطهر به كما كان محدثا لان الطهارة او النجاسة
عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه
فان قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لازال الحدث والنجاسة به
ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر
فاوجب الوجوب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين

ويسمى صورة الحمار مشكلاً لهما اى لتعارض الدليلين فان قلت لا نم
التعارض ان الحرمة ترجح فى لحمه فكذا فى سؤره ولا تعارض مع امكان
الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح الحرمة فى حرمة اللحم كان للاحتياط
والاحتياط فى السؤر فى جعله مشكوكاً ليجب استعماله وضم التيمم فلو رجحنا
نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر
مطهراً دون التراب لا انا نعنى به الجهل يعنى لا نعنى بهذه العبارة
ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال نعم لم يسقط القياسان بالتعارض
اذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب
الحال الذى هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين
حق عند الله تعالى وكل واحد منهما حجة فى حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ
بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب
ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما فى اجناس ما يقع به التكفير قلت
كل واحد حجة فى حق العمل لكن كل واحد منهما ليس بحجة فى اصابة الحق لان الحق
عند الله تعالى واحد والقياس لا يدله عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به
ما هو بالحق بلا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله وعند الشافعى يعمل بايهما شاء ولهذا صار له فى مسئلة واحدة
قولان واقوال واما الروايتان اللتان نقلتا عن ائمتنا فى مسئلة
واحدة فانما كانتا فى وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن
لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل اى لا يستوى بالحقيقة كما فى البينة
للمدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حيث قضاء البينة لشهادة
ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد او
من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت

باحدهما

باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف
الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كما فى اليمين فى سورة البقرة والمائدة
الآية التى فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة لكل يمين مكسوبة
بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة فى الغموس والآية التى فى سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة فى الغموس لان الايمان
على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها واليمين
الغموس ليس بمنعقدة وكانت لغواً واللغو اسم لكلام لا فائدة
فيه وليس فى الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت
لتحقيق البر ولا يتصور ذلك فى الغموس فكانت لغواً فيتحقق
المعارضة بين الآيتين فى حق الغموس فيتخلص عنها ببيان احد
اختلاف الحكم بان قال المؤاخذة فى آية البقرة مطلقة والمطلق
ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة فى الآخرة والمؤاخذة
المنفية فى المائدة هى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا او من
قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد اى القراءة بالتخفيف
يقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة
الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضى ان لا يحل القربان
قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهراً لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة
لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان
الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلوة فان
قلت قوله تعالى فاذا تطهرن فى القراءتين يأبى هذا التوفيق

لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي
ان يقراء في قراءة التخفيف حتى اذا طهرن تلك ظاهر ان تاخير حق
الزوج الى الاغتسال في الانقطاع لعشرة لا يجوز لما فيه من
الفساد فحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على يطهرن لان تفعل يجيء
بمعنى فعل من غير ان يدل على صنيع كتبين بمعنى بان او بين
قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي تعتد بابعد الاجلين اي
باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فجمع بينهما
احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن نزلت بعد التي في سورة البقرة
محتجا بها على علي رضي ولم ينكر علي فثبت انه كان معروفا بينهم
ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت
حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الاوجه
التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة
لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى
عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا
في زمانين فالحاظر جعل آخرا تقديرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان
الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم
تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر
متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه

بحث

او اختلف زمان الورود / الورود والدليل م / فالمتاخر ناسخ كآية العدة

وانما سميت القصرى لكونها قصيرة من سورة النساء التي بعد آل عمران

بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ
النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي
فبتغيير الامر الاصلي يتكرر النسخ بهذا المعنى لا الحقيقي النسخ وههنا
ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا والثاني الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك
الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا مدخل له في معرفة
الاحكام فيتوقف الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة ونحن لا نسلم اخلاء
العقول لا عن علم بمعنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان
البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة التي بين
عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان
لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من شرائع
وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند
الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان
المثبت يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم
غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى
وعشرين ومائتين يتعارضان لان يشتمل بهم على صدق الراوي في
المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان فيطلب الترجيح من وجه
آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لانا اختلف عمل ائمتنا في
تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي
احتيج الى تمهيد ضابط يتفرع عليه ذلك اختلاف كما اشار اليه المصنف بقوله
والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله
بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة

الاصل في الاشياء الاباحة

النسخ

زمان فترة

المثبت اولى من النافي

يعني ازمانا انسانا في ذلك الزمان لا يعاقب يوم القيمة

والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقته والمعدل يعتمد الظاهر

او كان مما يشتبه حاله اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال
عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل
هو المعتبر لا صورة النفى فيقع التعارض والثانى لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل لا يعارض ما عليه دليل وفى الثالث وجب التفحص عن
حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس
بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله
لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان
النفى على اربعة اقسام الاول من جنس ما يعرف بدليله والثانى ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث
ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص
عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثانى
مثل الاثبات فى القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان
من جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان
مثل الاثبات فلا تعارض واليهما اشار بقوله والا يعنى ان لم يكن مما
يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل
الاثبات فالنفى حينئذ يرجع فرع الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت
والنافى وهى ثلث الاولى مسئلة خيار العاتقة وهى ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعى وهى ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض
الاثبات وهو اى الاثبات ما روى انها اعتقت وزوجها حر اذا اجتمعا
بالنفى وفى حديث بريرة يعنى الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا
للشافعى وهو ما روى ان النبى عم تزوجها وهو محرم وهذا نافى لانه مبنى
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو
هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اى النبى عم

تزوجها

النفى على اربعة اقسام

تزوجها وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل
على امر عارض على الاحرام وتجعل رواية ابن عباس اولى من رواية
يزيد بن الاصم لانه اى يزيد لا يعدله اى ابن عباس فى الضبط
والاتقان اى ائمتنا عملوا فى هذه المسئلة بالنافى لان النفى هنا
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فتعارض الاثبات وللمعارضة
رجحوا النافى بفقه الراوى وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من
جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين
فوجب العمل بالاصل هذه هى المسئلة الثالثة اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء
والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة
والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى هنا مما يحتمل ان
يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر فى اناء طاهر ولم يغب
من ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب ويحتمل
ان يكون مبنيا على الحال وان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال
لم يعارض قوله قول المثبت لترجح المثبت لما عرف فى الاصل المتقدم واذا
علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما
ح مخبرا فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة
فى الماء والحل فى الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون
حجة يصلح ان يكون مرجحا فترجح النافى به كذا قرره صاحب
الكشف وظاهر قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس
ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافى فيهما معارضا للخبر
المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل عدد
الرواة اى بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اى بذكورة
الراوى وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان
قول الجماعة اقوى فى الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة

الاخبار بطهارة الماء ونجاسته

الاستصحاب يصلح مرجحا

الترجيح بكثرة الرواة وعدمه

الرواة لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الآحاد الا ترى ان
المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا بأخبار الآحاد
ولم ينقل اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة في نفي منها صح
ولو كان صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط في ذلك صح
قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول
من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم
ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق فيه
الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد و
الصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله
تعالى وما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت
لها ان الكرام قليل ولهذا لم يلزم علينا المتواتر والمشهور لانه لا ترجيح فيهما
بزيادة العدد بل يدخل بها في حد البيان ولهذا لا يترجح متواتر على
آخر فان قلت قد ثبت الترجيح بما روي ان النبي عليه السلام توقف
في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما
يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف
في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض
الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر
فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي
في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر قوله
والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وحذفه بعض الرواة لقلة
ضبطه واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان
الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان
كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي
انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى

وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة في ... حذف الزيادة صح

عنه

عنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق
على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما
لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل** في البيان وهذه الحجج اي الحجج
التي ذكرناها من الكتاب والسنة واقسامهما تحتمل البيان
اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بحكم
بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال فلان يطير فيكون
قوله يطير بجناحيه تقريرا اوجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز
او الخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع يحتمل
جميع الملائكة على احتمال الخصوص فقوله كلهم قرر حكم العموم او بيان
تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة
فانه مجمل لحقه بيان بالسنة و الشرط وانما يصحان موصولا
ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا
موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو
المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان
ولو جوزنا تأخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من
جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء
باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس فيه
تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق
بالشرط والاستثناء وتسميتها بيانا مجاز لان الاستثناء في
قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك
الشرط يبطل كون [illegible] ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا
حقيقة ولكنه مجاز من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الالف

هذا مسبحا بإيجابا بإزاء هذا لا نقرير صدر الاسلام ومذهب العامة انها حقيقة لانها لا يتناوله ووقوع الكلام بين موجب في الحال او بين موجب لبعضها يتناوله كان فيها معنى البيان صح

وانه يحلف لا يطلق في التعليق واما نصح موصولا فقط باجماع
الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روى انه عم قال
لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء
بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا
لقال فليستثن ولتأتى بالذى هو خير منها والحديث الذى
رواه غير صحيح نقله كذا ذكر الغزالى واختلفوا في خصوص
العموم اى تخصيص العام الذى لم يخص منه شئ بعد فالاصح
متراخيا وعند الشافعى رحمه الله يجوز ذلك قيد ما يخص بقولنا
لم يخص منه شئ لانه اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز
تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا الاختلاف
بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا
وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من
القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظنى قبل التخصيص بل هو
تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل هذا
اشارة الى الجواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا
بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله
تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم
والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم معينة باوصاف
كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعنى ليس هذا من
قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا
يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها
قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى
ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى بالكبد

للزوجين

اثنا في صح

للزوجين اهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الاهل
عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من
اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل
ديانة لا نسبة فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من
حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد
منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله
وتاخير البيان في المشترك جائز لا انه خص لقوله تعالى انه
ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه
لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية
اجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم
يتناول عيسى وعزيرا لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا
لهم لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن
يعقل ولهذا روى انه عم قال ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لما يعقل كذا في شرح اصول
ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى صح حكمه بقدر
المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل
الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة
عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا
بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له
مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقى بعده اى
بعد المستثنى وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى الموجب

لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار
تقدير قوله الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة عندنا لفلان
علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا
مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة
الخلاف يظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي
الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا
وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب
الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض
يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه
نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل
الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من
قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بادراج لامكن الاستخراج ح
فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل ان حكمه يعارض
حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع
لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان
نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله لانه هو الباقي بعد الاستثناء
لا اثباتا له لالوهية لله تعالى فيمتنع من كونها كلمة بالاجماع ان
معنى قولنا الا الله انه الا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب يكون اي في الانشاء يثبت لا في الاخبار
لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في
الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد
الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء

استخراج

استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل
فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة
من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا
لكن لما كان حكمه خلاف المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان
حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر
النفي لعدم علة الاستثناء فيسمى نفيا مجازا تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة
الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر
كما ان الغاية بيان انها ليست مرادة من المغيا كما ان الاستثناء يدخل على النفي
فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي وكذلك الغاية ينتهي بها
الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر
مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر
جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات
الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد
نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي
قصدا واما اثباتها له تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد
لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر
من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم
المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه
بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى سرت الى البصرة وجاوزته
ولا يجوز ان يقال جاء في القوم الا زيدا فانه جاء والجواب عن تمسك
الشافعي ان ما كان بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ
الكل جائز كبعضه ولم يستويا البعض والكل في الاستثناء فان استثناء

الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد
الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية
فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال
اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فان الاستثناء باطل لانه لم يبق
بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول
انما لم يجز استثناء الكل لادائه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق
عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة
ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام
بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ عليه مجاز
فجعل مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم
تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه و
الاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان
يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي
الا رب العالمين فاني لم اتبرأ عن عبادته واتبرأ مما تعبدون
من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى
تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على
بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كلزيد علي الف درهم
ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا استمائة كالشرط
اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو
قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار
عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم
كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج

اصل

اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد
اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه تبدل فلا
يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم
لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط
يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس علة للحكم قبل الشرط ومطلق
العطف يقتضي الاشتراك فلهذا بينا حكم التبديل بالشرط
في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من
اقسام البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة
وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان
هو النطق وهذا النوع لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان
اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم
النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون
هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان
الضروري في حكم بيان ما هو غير ضروري وهو النطق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به
بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدري لانه حينئذ يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به و
على هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم
البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهة ان الميراث
اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او
يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه

قال في التحقيق هذا اصح لغة اعلام اي تبيين
ودليل يحصل به الاعلام ويحصل من الدليل
ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه
المعاني الثلثة

كانه بين نصيب احد الشريكين بيانا لنصيب الآخر بالضرورة

من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله
عم الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة
وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى
الكنيسة لايكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي ان امة
اتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها
وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل
ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد او
يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين
راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا
دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي لايكون اذنا
لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لايكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان
الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة
ودرهم جعل العطف بيانا ان المائة من جنس المعطوف و
عند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة
لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة
العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة
فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
من العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم
يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول
الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه

اي حذف التفسير عن المعطوف عليه

وهذا

قوله ومنفعة ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة كذا في التحقيق عزاه

قوله لا تضمن بالاتلاف المجرد يعني بدون العقد او شبهته كما في جامع الكشوف

وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة تم

وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب
بيانا للمائة او بيان تبديل هذا عطف على خبر كان في قوله وهو اما
ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل
هو النسخ في اللغة قال الله تعالى ولو بدلنا آية واهل التفسير فسروا
التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا في اللغة ومعناه ان يزول
شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف بقوله وهو بيان لمدة
الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق
عن حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان
معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين
تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر حكم المنسوخ البقاء
في حق البشر فكان النسخ تبديلا وتغييرا ورفعا بالنسبة الى
ظاهر الاستمرار وبيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ
فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس
فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان
الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى
علمه تعا آخر وهذا مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع الحياة الظنون
استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام
لانا امرنا باجراء الاحكام الظاهرة وهو جائز عندنا بالنص وهو
ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرائع **فان قلت** يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا

مكان آية الآية

لا محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء صح

بذلك القوم او موقتاً بحيوتهم فتحرلهم ذلك بزنيبة حتى بعده
لايكون نبي ثبت بالتواتر امر آدم ع م ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال
غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض
متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ على ضده
وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم
على مذهب المص لانه لا يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم
اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله يحتمل
الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به
لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان
بالله لا يجري فيه النسخ لم يحتج بيانا في النسخ من توقيت كما
يقال حرمت كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا
لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل لانا نقول مقصودنا النظر للتأبيد او
دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل
النسخ لانه خاتم النبيين ... لا نبي بعده
قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل
بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به
المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان
يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع
ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه
منقوض بالنصوص الدالة على خلود الفساق في النار الى هنا
كلام شارح المغني مقصود الفاء آتي ويمكن ان يجاب عنه

بان

بان حقيقة التأبيد هو الدوام والاستمرار جميع الازمنة وارادة
البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في
الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله تعالى لادم ان لك ان لا تجوع فيها
ولا تعرى ثم نسخ لقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان
لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان
يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا
الخلاف اذا كان الخبر في معنى احكام الشرع اما لو كان فيها معنى الامر
والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فنسخ لقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد
القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد ان يمضي بعدهما وصل
الى المكلف زمان ليسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لما
ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل
البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى
ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة
الا بعزيمة القلب والعزيمة تصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن
خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل وروى انه
عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه
فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة
بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن
من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله
احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم
جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل
بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان

النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال
الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل
الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي
بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكن رأيت رسول الله عم يمسح على
ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة
انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز
ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ
به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي
جائز دون النسخ اتفاقا وبان الانماطي منهم يقول لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع
عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي
انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه
اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك
المصلحة فاجماع ناسخ ثم وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني
ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على
الخطاء اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا
شرط صحة القياس [illegible] الاجماع ولقائل ان يقول لا نم
ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به
لا يقال ح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول

يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف
الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان
النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن و
الاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في
معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في
زمان ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث
رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز
نسخ الكتاب عنده بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فا
فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل
تاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف
التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
فلقوله تعالى للناس ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا
لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين
لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب
لم يمتنع ان يبين رسول الله عم [illegible] بوحي غير متلو
كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو كما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ
الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال

جواز النسخ بالكتاب والسنة

نسخ الكتاب بالكتاب

نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه
الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى
بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعا فول وجهك
شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب
وهو قوله تعا اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت
ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة
من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا
فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرنا بان
الله تعا اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله لا يحل لك
النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا
يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد
اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان
قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع
به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه وبقاؤه
انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال
حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما
بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعيا لتيقننا بان
لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال
القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعا ما نسخ بالسنة

نسخ السنة بالسنة — نسخ السنة بالكتاب — نسخ الكتاب بالسنة

قلت الثاني بعيد صح

فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه صح

الا بطريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية
المفروضة في قوله تعا كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان
الله تعا قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه و
ان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر
والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة
الرسول بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعا لكم دينكم
ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في
كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من
قرا فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس رضي نسخت تلاوتهما
في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك
الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام وللقائل
ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان قلت
القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روينا قلت ذلك شرط فيما
بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان
قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت
نريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز
الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي وللقائل ان يقول ان قراءته
لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف
في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ
عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن
العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن
العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام

النسخ انواع

نسخ وصف في الحكم والزيادة على النص نسخ

صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم
الجواز بذكر القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب
وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي
تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم
آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما
فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يتبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا و
حاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة
بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا
فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند
امكانه قلت لما دل الدليل على خصوص العموم يجب ان يكون
متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى
ايضا تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد في خبر الواحد
هو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص
فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة الايمان في كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل لا يستلزم هذا القياس الزيادة على
النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير في كفارة الظهار واليمين
مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس
كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة
مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل** افعال النبي عم
المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء من الباب

لبيان

لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما اعرض الزلة دون
غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت
عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه الفاعل ولكن وقع عن
فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فلا طلاق
اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء
معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض
الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر ذكر في عصمة الانبياء وليس
معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا
عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم و
مكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم
المص افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين
قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى
الصواب لان الواجب الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل
فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل
كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عم
بالنسبة الينا ولا يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من
افعاله عم واقعا على جهة اي صفة نقتدي به في ايقاعه على
تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عم
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان
افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض
المص لتفصيله واكتفى بما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
فيه فعل النبي عم ان عرف انه كان سهوا كالسلام على ركعتي
العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا
به عم كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح

وعيوها الا بلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم
يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اى وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض
عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله
فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد
اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز
ان لا يمنع ولا يجوز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك
ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيتمسك بتلك الجهة حتى يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لا نتبعه
الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول الاول المختار
ان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا
على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب
للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن
في حق الشرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته في
اظهار حكم الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا
لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن والظاهر ثلثة انواع الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اى سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ
وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك
بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل
قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اى ما
ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني
قوله او ثبت عنده عم باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه
اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي اى ظهر بلا شبهة

بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده اى بسبب نور في قلبه
من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل
الاجتهاد منه عم وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عم على
اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وابى
بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من
حظه اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
نزل في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه
والعرب تجعل عن مكان الباء يقول رميت عن القوس اى بالقوس
ولئن سلمنا ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولكن سلمنا انه
نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم لكن لا نسلم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار
المآل لانه لا يقره على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما
لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم
طلب الماء في موضع وجوده ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار
وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب
اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه
مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا يجوز الاجتهاد في امر الحرب
وفيه وفي حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء
هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون
منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اذ نص
لم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه وانما لم يجعل
القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل

بخلاف ما يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غير النبى عم من البيان
بالرأى حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والعق ان
عليه ثم ذكر للعى نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اى اجتهاد النبى عم كالالهام وهو القذف فى القلب من غير
نظر واستدلال فانه حجة قاطعة فى حقه اى فى حق النبى عم حتى لم
يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن فى حق غيره
بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله
او رسوله علينا حتى احتج ابو يوسف فى جريان القصاص بين
الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان فيمن تقدم فقيد بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا
اهل الكتاب او نقلهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه
لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لانتفت
شبهة السماع فى اقوال الصحابى ناسب ان يلحق باقسام السنة
وقال تقليد الصحابى واجب وهو عبارة عن اتباعه فى قوله او
فعله معتقدا الحقيقة من غير تأمل فى الدليل يترك القياس به اى
بقياس التابعين ومن بعدهم قيد به لان مذهب الصحابى اماما
كان او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبى عم
بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله مقدما على الرأى
ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأى فرأى الصحابى اقوى من غيرهم
لانهم شاهدوا الرسول عليهم السلام والاحوال التى تتغير بها الاحكام
ولهم مزية فى الضبط فكان رأيهم راجحا فوجب تقليدهم و
قال الكرخى لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك
بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب
لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه
محتمل للخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعى لا يقلد احد

منهم

منهم اى من الصحابة سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم
لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس
قول بعضهم اولى من اقوال الآخرين لعدم التناقض وهو باطل وقد
اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد
فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما فى اقل الحيض يعنى كما قال عمر رضى
اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس
يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة القائلة انى بعت
خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه
فاشتريت منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم
ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب واختلف
عملهم فى غيره اى عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر
مذهبهم فى هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة فى تقليد
الصحابى بعضها يدل على تقديم الصحابى على القياس وبعضها يدل على
تقديم القياس كما فى اعلام قدر رأس المال قال ابو يوسف ومحمد اعلام
قدر رأس المال اى تعيين مقداره بتسمية قدر رأس المال ليس بشرط فى
السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من
التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس
مع انه روى عن ابن عمر رضى خلافه وقال ابو حنيفة شرط الاعلام لجواز
السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن
عمر رض والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع فى يده
بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه
كالحرق الغالب ولا ضمان بالاتفاق ورووا وجوب الضمان عن على
رض فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو
حنيفة رحمه المروى عن على رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير
الخاص وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى

لما فرغ عن تعريف الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان
يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان
في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان منهم خلاف
لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلفوا بالرأي لانهم لما
اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد
فيحمل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا
يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره
فسكت مسلمًا له لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز للمجتهد
خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح و
الحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض في النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيهم
في القوة والضعف مثل رأيهم ووجب تقليده كتقليدهم وقد صح
ان عليا رض تحاكم الى شريح في درع عرفه قال درعي عرفتها مع هذا
اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي في يدي
فطلب شاهدين من علي رض فشهد له قنبر والحسن بن علي
رض فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن
لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به قال صدقت والله
انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام
اختار رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة انه
قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل
حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة
يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه

ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يجب تقليده
وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم
يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث
سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن زبير واستعفى شريح الحجاج عن
القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين
كذا قال العيني رحمه الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر قيد الامة
يخرج الامم السالفة قيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله
على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم
يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال
اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به
الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق
الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا
شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة والمضاربة او الشركة اجماعا
كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او
يفعل البعض دون بعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل
وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم
بعد مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى
الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل
واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار
الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه
خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون

اي اجماع السكوتي

خلاف ابن عباس في العول

واول من حكم بالعول عمر رضي الله عنه فانه وقع في عهده صورة وهي امرأة ماتت وتركت زوجا واختا لابوين وامّا فشاور الصحابة فيها فاشار العباس رضي الله عنه الى العول فقال اعيلوا الفرائض فتابعوه على ذلك ولم ينكر احد الا ابن عباس فقيل له هلا قلت هذا في زمن عمر رضي الله عنه فقال هبته وكان مهيبا وسئل رجل كيف تصنع بالفريضة العائلة فقال ادخل الضرر على من هو اسوأ حالا وهي البنات والاخوات فانهن ينتقلن من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فقال الرجل ما تغنيك فتواك شيئا فان ميراثك يقسم بين ورثتك على غير رأيك فغضب فقال هلا يجتمعون حتى نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال نصفين وثلثا

سيد شريف رح في فرائض سراجيه

الموافقة بكون الكهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس رض انه خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني درته قيل صح عن الشافعي رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لان اعتباره يؤدي الى تعذر انعقاده ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس مع عمر صحيح لا اجماع لان عمر رض كان اشد انقيادا للاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا شرط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح صحابته واثنى عليهم ومدحهم بالامر بالمعروف ثم الاصول فقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله

وعترتي

(هامش) لا اجماع لان عمر
(هامش) كرة الخلع
(هامش) قال انما اي عترة الرسول لاهل بيته عليهم السلام والحسن والحسين وداود والزهري

قلنا

وعترتي ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة رح وفي رواية الكرخي عنه لانه

(هامش) اي اهل الاجماع من صح
(هامش) ولا اجماع في زمنه عليه السلام كما مر
(هامش) المعصوم
(هامش) مسئلة نسبها البعض كونه في مسئلة نقض بحثه ... الصحابة فيما نقله اهل المتقدم ... في ... الاجماع فصلوا الخلاف انما عبر ... لانه ذكر المخالف ... تصحيح هذا الاجماع ... ودليله ... لان المنعقد ... الصحابة ... اهل العصر ... التفصيل كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس ... الذي ذكر ... توضيح رحمه الله
(هامش) لان الحجة اتفاق الامة ولم يحصل لان المخالف الاول منهم ولم يبطل حقه لموته عيني

لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي
لا يجوز وعند علي رضه يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند
اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا
حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا
فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينعقد قضاؤه لا بناء على انه يشترط
عدم اختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل
وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض
المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله
عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع
الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله لا تجتمع
امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب
والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله
شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يحقق الاجماع ذهب قوم الى
اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب
الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
لا يختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد
يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما
قال الله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا فيدخل تحت النصوص
الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه
مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق
بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا
على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع
ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل

الانعقاد

الانعقاد لا لامر الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا على
الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس
بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع
صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم فيه
وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم و
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان
الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله تعالى
حكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا صدقهما وحكم للامة فلا بد من
صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم
على عدم بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز و
سببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات
لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعضهم لا ينعقد الاجماع
الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواتر
لا يحتاج الى الاجماع وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة
الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العقول لا يتصور منهم الاجماع
على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص
راوه مؤثرا او ما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما
واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في
جامع الاسرار واذا انتقل اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر

النقل

على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة ونحوها
واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا
على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم
كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة
الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد
المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول
بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب
القطع لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما
ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر مراتبه
باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا
اي نصا جميعا كل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض
اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي
وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النص ثم اجماع
من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه
خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه
يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي
من الصحابة ولقائل ان يقول السكوتي في الدلالة دون
النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال
انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه
لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني
وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه
مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون

مقدما

مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا
في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك
الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية
اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد و
قيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد بلا ارش يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلقا يجري في
اختلاف اهل كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة
التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع على الاصل في الحكم والعلة اعترض
على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق
ووصف المعدوم بالسبق والتأخير لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل
ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال
غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر كما فسره سيبويه والشيء بهذا
المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب المنار وهو
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
واختار لفظ مثل حكم لانه لو قال حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو
فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في
الاصل بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد

مساوى القياس

فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا
وجه لاثبات ما هو حق الله تع بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
العمل بالآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا
وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعا
فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله
ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف
وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله
قال اجتهد برأيي فقال رسول الله الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد
الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله لم تجد في كتاب الله يناقض
قوله تعا ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي
بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروطة
لصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة و
الكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على
الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد
من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار
واجب بقوله تعا فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء
فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد
انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة
تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم

ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة
للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب تقتضي تلك
لينكشف عنا اعتبار انا مثلهم في الجزاء والتأمل يكون في الحكم والسبب والقائل
نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة
باسباب فقصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اي بالعلل
فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات وكذلك وجود مثل
معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار
المذكور على صحة القياس وفيه نظر يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص
وهذا الاستدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المأمور به انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس
الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو
دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب
فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال
ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي
غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل في الاسد معنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي كالتأمل واحد منه التأمل فيجب
في معاني النص لاثبات الحكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه
فان قلت هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز
الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم انه هذا قياس بل هو اثبات
لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان
العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي
هو ضروري بل جائز بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم
العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال حادثة

وكلاهما منتفيان وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور
والاستعارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم
والسبب ثابت فى قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا
الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق به ما سقطت
بما دخلت فيه وههنا ذكرت فى المبادلة فناسب تقدير بيعوا
وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة حذف المضاف
والحنطة مكيل اى الحنطة شئ من شانه الكيل عند ارادة معرفة
مقداره فهو بالكيل وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعنى بيعوا
الحنطة بالحنطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف
الامر الى الحال التى هى شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل فى
المكيل والوزن فى الموزون دون غيره بدليل ما ذكر فى حديث آخر
كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل فى
قوله عم والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعى الذى
ذكرناه حتى لا يجرى الربوا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى
حفنة بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ
نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين
البدلين فى القدر ثم حرمته اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوت
حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون حرمته ثابتة باشارة الامر
عرف ذلك بالتأمل فى صيغة النص وبقوله عم الفضل ربوا لان
الربوا اسم لكل زيادة فى احد البدلين هذا اى الذى ذكرناه وهو
وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعى اليه اى العلة
الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
فى القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضى ان يكون
امثالا متساوية ولن يكون كذلك اى لن يكون امثالا متساوية

متساوية

الربوا اسم لكل زيادة فى احد البدلين يعنى وهى حرام عرفا
ولد والحفنة بالفتح الغا وسكون الفاء ملء الكف عند

متساوية الا بالقدر والجنس لانه لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق التساوى وكذا انه لم يوجد القدر كما فى العدديات لا يحصل
المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار النبى عم بقوله الحنطة
بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس
علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة
فى الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو انه يقال لا نسلم انهما متماثلان
حقيقة تثبت بما ذكرتم لان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف
مع استوائهما قدرا وجنسا فان العالية تزداد بالجودة فان من
باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو
باع قفيزا جيدا بقفيز ردى ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها
ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر
والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى ثم وجدنا الارز وهو
شروع فى بيان ما لم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز وغيره
كالجص والدخن امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا
خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو اى
القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اى العقوبات
النازلة بالامم السابقة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص فى محل
متعلقا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل فى حكم النص
وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان
الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار الآية
نزلت فى يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه

قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف الخ يعنى واذا
لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل فكان ينبغى ان لا يجرى
بينهما الربوا مع انه قد ثبت لم يكن بيع قفيز جيد
بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قوله ان التفاوت بينهما قد يبقى والاول
ولو باع متعلق بقوله فان التفاوت بينهما ثم باع ثوبا هو تعليل لقوله
كالجيد واما قوله فان من باع ... بالجودة
فان العالية تزداد بالجودة ... النقل للخالى عن العوض
فلا يجوز ... سقوط قيمة الجودة ...
فبالعقد البيع ... حكم النص ...
خاليا عن العوض ... والصواب ...
الفضل ... نسخة
عناية

يعنى قاصدين لحربه عزمى

حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد وقعة أحد
ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا الى عشرة
ايام فلكم المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم نحن
معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما ابوا ان نصرهم طلبوا الصلح
فابى عليهم الا الجلاء الاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر
وهو حشرهم الى الشام ثم ظن الناس الا يخرجوا من ديارهم لعزتهم
وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى
تخريب بيوتهم انهم خربوا لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه
الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم
بايدي المؤمنين تسببهم فى ذلك فانهم اغروهم وكلفوهم عليه و
الاخراج من الديار عقوبة كالقتل كقوله تع ولو انا كتبنا عليهم ان
يعنى بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج
عديل قتل النفس ثم شربوا اسرائيل القتل على الخروج والكفر
يصلح داعيا اليه اى الى الخروج كما يصلح للقتل فيكون الذنب
بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية قوله من
ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء
عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اى الله سبحانه بقوله
فاعتبروا اى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص بالعلة اى بما وضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل
ما فعلوا اتقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى وكذلك الحكم فى
الشرعيات لا استخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع للتعليل
فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن
نزل تبيانا لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب
وكل شئ فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا

بمعناه

والجلاء نفى الجمع لخروج من البلد عزمى

سماه الاولى لانه اول حشر الى الشام او لانه حشرهم الثانى ايضا الى الشام كما سيأتى عزمه

اشارة الى ان قوله تعالى فاتى الله بتقدير المضاف عزمى

و قيل الحشر الثانى حشرهم يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام

بمعناه واما خبر السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فانه قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وحد
المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وانه ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب بحالة يكون فيه شبهة لاجل العلل
كالآيات المؤولة والعام الذى خص منه البعض فكذا هذه والاصول
فى الاصل معلولة اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة والاجماع
الامة ان يكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به فى نقله الكلام
الاول ان الاصل فى النصوص ان يكون معلولة والثانى انها معلولة باحد
اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد
فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يميز ما هو العلة عن غيره والثالث
قوله ولا بد قبل ذلك اى قبل التعليل من قيام الدليل على الحال شاهد
اى ان النص معلول فى حال القياس واللام تكون بمعنى فى كقولهم كتبته
لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل
عبر عن المعقول بانه هو الاستدلال النص على العلة الجامعة بين محل
المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت
الحكم فى الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فهذه الامور خمسة تجب معرفتها فى القياس فشرطه ان
لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر
اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص
الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبيح بيع
الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما ينبنى
عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل المنصوص
وقيل الاشبه هو الثانى الذى ينبنى على الغير وهو الحكم دون المحل واذا
عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه ان شرطه ان

كما صرح بالاول البخارى والاصول كلها الاصل معلولة عزمى

وقيل بيان التمييز

والحكم انما ينبنى على الاصل

لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي منفردا بحكمه بذلك
المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل وانما الفرق بين استعمال الباء
بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء للاستدامة بعض
آخر الباء والاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل
على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين
المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة للمخصوص
على المقصور كثيرا فيحمل على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادة
وهذا هو الحكم خصصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد
ليس المراد من المخصوص المنقول عن صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا
ترى ان اهل الذمة لا خصوا من آية القتال المجوع بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس فقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه
الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال النبي عم من
يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي الثمن
فقال النبي عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك
فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء الثمن فقال
صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين
كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان
فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه يتعدى الحكم الى غيره
فابطلنا خصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من
بين سائر الحاضرين بفهمه جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره
لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم
كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم
فلا يحتاج الى الجهولية الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون
الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم مع الاكل

او الشرب

او الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك فانه يخالف القياس فلا يجوز قياس
المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط رابع للقياس ثم الشرط
وتفصيله في تحقيقه شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
الكل راجع الى تحقيق التعدية فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدية بل من شروطه فمن الشرط الاول
كون الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى
اعترض هنا بان تعدية الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال
لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدية حكم القياس فلا يجوز
ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدية الحكم تعدية مثل حكم الاصل
في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصوره ووقوعه شرط له لانه
لا يتحقق الا ان يكون تصوره ووقوعه متقدما ووجوده متاخرا
والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري
في اللغة لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها فان الآية تدل
على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني
القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب
لا يسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم
كالخل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة
في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى ان كتب النحو والصرف
مملوءة بالاقيسة قلنا الدوران لا يفيد التعليل عندنا
وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم
الفلاني ثبت قياسا لوجود معنى الشدة في شيء آخر بل لوجود

قوله والمدار ان دوران الشي وجودا وعدما
ما يفيد عليه ظن المدار للدائر ...

صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات
مع انه لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت
بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان
الحكم فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح
على البر بعلة الطعم فانه ايضا يمكن قياس السفرجل على البر
بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون التعدي
بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس و(?)
كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم
في الفرع بالرأي من غير الحاق باصله وهو باطل والشرط السادس
ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان
القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا
للنص فلا يستقيم التعليل فلما بين المصنف هذه الشروط فرع عليها
احكاما وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني
لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا اسم
لجماع في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة
زنا فيجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي (?)
لكونه اي لكون التعليل تغييرا للحجة المتناهية بالتعليل (?)
الى اطلاق في الفرع عن القيد هذا متفرع على الشرط الرابع
من ظهار الذمي لا يصح عندنا لانه لا تحرم الوطء وعند الشافعي
يصح ظهاره فيحرم ويتعلق بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح
ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل

وهو

وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان
حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة منتهية بها وحكم الفرع ثبوت
الحرمة مؤبدة فتغيرت نهايته بالكفارة لان الكافر ليس باهل لها لان فيها معنى
العبادة والواجب على المظاهر اولا (?) الاعتاق هو الصوم
والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير خلفه الصوم والكافر
ليس باهله وان كان اهلا للتحرير المطلق ولا التعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس (?)
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره و
الخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى وانما قلنا (?)
المكره فلان فعله مستند الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا الا ان عذره
دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار
منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الى
قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره
لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو خلق
الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب
العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدة
لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له
الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم
حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة فلذا
الاصل فيه ثبوت الحرمة وهو الولد المستحق لكرامات البشر ثم بعد
ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه
وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا
تشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط
السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار
بالجواز وقال التحرير هو في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط

في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية لما لا شيء فيه
نص بتغيير وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد
فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة
وانما صرح به بيانا من الشروط المنفهمة في ضمن الشرط الثالث
ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح
القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف
صح اشتراط قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل
كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل
الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا
على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج
المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه
يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه
يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا التعليل جواب
عن قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان الاستثناء
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض
يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله
عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل وتقرير الجواب انه عم استثنى
الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حالة التساوي في الكيل و
المذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من
العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى
من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت
ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل

لان المعنى المطلق وهو ان يكون رقبة يقتضي جواز الكفارة في الحكمين والظهار وبالتعليل يصير مقيدا عيني

بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل
فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا لا جائز النص للتعليل
لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا
جواب عن نقض آخر وهو ان الله اوجب الزكوة وفسرها النبي عم
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة
الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث
قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقع فيما ابتغ تقرير الجواب
ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص و
هو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل
لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب
مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله
الاغنياء بانجاز المواعيد اي تنجيزها ما وعده الله للفقراء بقوله
انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو الشاة والبقر
وعين النقدين وذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما
وعد الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم
فلا يكون صرفهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر
بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء
بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل
لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف
جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء
ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف
لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل
علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة
لان الموجب هو الله تعالى الحكم في المنصوص انه كان مضافا الى النص
في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك

ركن القياس

علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة
في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذكر الوصف
علماً فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل
فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف
الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت
الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يتأدى التعدية الى الفرع قلت
المعنى في الاصل صار لاحقا في الحكم المؤثرا لكن لم يظهر اثره
في المنصوص عليه لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع
فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه
وجه بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل لا يثبت
الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل
علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل
غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على
حكم النص انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر من تقييد كلامه
على حكم النص مما اشتمل عليه النص من الاوصاف التي اشتمل عليه النص
اى ثبت حكمه به عن انه يعلل النص بما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق
على العجز عن التسليم الا ان ذكر المعنى مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا
به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص ولا يمكن
جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اى للنص في حكم النص
احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن القياس بوجوده فيه
اى بوجود ذلك الوصف في الفرع والتاء فيه للسببية بهذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل و
الوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان
يكون ركنا له وهو قد نبا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام النص

وان لم يكن

وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركان القياس لكنه يستفاد توقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة
الباقية وهو اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص جائز ان
يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة
عللنا بها في وجوب الزكوة في حلى النساء وقلنا تجب الزكوة في
المصوغ منها كما تجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه
الصفة لا تبطل بصيرورتها حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو
مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية
في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب
والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانتجار في قوله فانها
دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم
الذى في العروق ليس بمنفجر واسما اى جائز ان يكون ذلك المعنى
اسما كالدم في قوله دم للمستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير
فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق والمعنى
والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز
التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة
فلم يجز وهنا المعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فيكون تعليلا
بالوصف حقيقة فيصح وجليا كالطواف لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف
الطواف في الهرة في قوله عليه السلام في الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعوم
والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات والادخار
عند مالك وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل
بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الحج عن الميت قال النبي
عم للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين

فقيقية اما كان بطريق ثقات ثم قال رضي الله عنه احتج لاثبات الحكم وبين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقدر الكيل علة تحريم الشيء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عليه السلام الا انها من الطوافين والطوافات وقوله عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه يعني في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار انه وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فيقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهد بعد صلاحها للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم يثبت عدالته ويتنوع القياس المؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يظهر في جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثيره في جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظاهر في عينه باعتبار زوال الحرج والرابع ما ظهر اثره في جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذا الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملايمته وهو ان

الملايمة

الملايمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العلة لها الا ان يكون موافقة لما نقل عن النبي عليه السلام او عن العلماء بنوا عليها احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا عرض على العقول تلقته بالقبول كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى الاباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح وقال المراد بهذا المصدر لا جمع الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة غير صحيح لان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعل مقصور على السماع وقولهم ملاعن ومخابر شاذ وكذا في الاول فانه لم يتصل به الجمع اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفوء بغير رضاها لا ينعقد عندنا خلافا له وفيما اذا كان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة كتاثير الطواف منصوص على ما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات فالطواف مناط للضرورة وهو تعذر صونه الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر مناط العجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية وكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم

مما يعلم بعدم الضرورة دونما الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف
صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعني وجود
الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه لقوله صلى الله عليه وسلم
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه
اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد
شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء ولو لم يوجد آخره احتج اهل
الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب
هو الله فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا
حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود
الشيء والجواب عنه ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى
امارات لا ايجاب نحو وانا في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا
مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد
حكمها بلا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى
النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز
بين الشرط والعلة الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار
وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد ان
يكون مؤثرا ومن جنسه اي من جنس الكلام في الاطراد التعليل بالنفي
من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم
العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة
فاشتهر ان عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم
لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر
يثبت الحكم به كما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم
والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح انه لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر

تحوله انه

الكسر ... ذكر جميع ابواب المحتملة ثم سبرها اي يختبرها فيبقى ما يصلح وينفي ما عداه بطريقة
قال ابن جني مثله اذا سئلت عن وزن مروان فتقول لا يخلو اما ان يكون فعلان او مفعالا او فعوالا هذا ما يحتمله
ثم تفسد كونه مفعالا او فعوالا بانهما مثالان لم يجيئا فلم يبق الا فعلان من الاقتراح للسيوطي رحمه الله

لا تؤثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
مما يسقط بالشبهة يبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال
فلان يثبت ما ثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء
من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال
الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له سبب آخر غيره
فيصح الاستدلال ح بنفيه التعليل في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان
سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومثل قول محمد
ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار ثم انتقل الى
المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء
يمنع ايديهم فلا يكون في الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس
الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال قيل هو الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم
بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب
لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان عليه وانما سمي هذا النوع استصحابا لان
المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا
للحكم فكان اضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة
عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت
له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرائع بعد وفاته
عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب

لوجود دليل النسخ بل ليس موجبا للبقاء لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة
اخرى ولو كان الابتداء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن النزاع
ان البقاء بعد الرسول عم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اذ ذكر الاستدلال
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع
الشك في زواله اي زوال الحكم بعد وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم
وجوب العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف
في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب
المستدل اي جعله حال البقاء على ما كان في حال الثبوت مصاحبا للحكم موجبا
او دليلا ملزما عند الشافعي رح وعندنا لا يكون حجة موجبة او ملزمة على الخصم
ولكنه حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما بين فيما
ما ذكره المصنف بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده اي في السهم الذي في يده وقال
ليس لك فيه ملك وانما في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري
ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي بان قامت البينة على
ملكه فيما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا و
الظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع
والالزام عنده وضع المسألة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومثاله رجل قال لعبده ان
لم يدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح
للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن
بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي

كالقياس وخبر الواحد ونحو

ولانه

ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن
ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات
ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل
كقوله تع فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل
بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث
بين العلم والجهل فيحتاج الى دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض
الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول
بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل يعلم ان المتنازع فيه من اي
قبيل فان قال اعلم تنزل الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد
اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما
لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل
الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار
لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس
هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث
الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وزفر يلزم ان
يقول انه عمل بالاصل لا بميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود
الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل
الا بوصف اي من جنس الاطراد والاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك الوصف
والفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول
بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه
وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس
مقيسا عليه يلزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله
يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس

فلا يشبهها بالاول بل تدخل وبالثاني لا وليس احدهما اولى عن

بكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر فتعارضهما فلا يصلح سببا للشك عن

لان تعارض الدليلين بنسبة نفس السؤر واحدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح للشك عند تعارض الترجيح وليس كذلك ههنا ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه ... دليل آخر فيكون الاحتجاج المذكور ... كما ينبغي

صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم
في الكتابة الحالة انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير الا جواز التكفير
بالاعتاق فيكون فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف
مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على
فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز
الاعتاق فلا يصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل
اقامة الدليل كان فاسدا ومن الاحتجاج بالادلة ما فسد بحيث
لا يخفى على احد من اهل النظارة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي
في منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلاث ناقص العدد عن سبعة ايات
من الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بدون
الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم
جواز الصلوة وذكر في المخلص ان قراءة الفاتحة ركن حتى انه لو عجز عنها يقرا
سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات خلاف وزلة في
الدين ونوع من سبيل الرشاد والمستدعي وهذا غير منقول عن السلف
بل احدث من كان من طريق الفقهاء بتعديت والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن
قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي
والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على
معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس
بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تع
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه تع علم نبيه عم الاحتجاج بلا دليل واحتج
من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي

حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات
فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدعي حكم شرعي واما النافي فينكر
وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل
والحجة للجمهور قوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي فالدليل الخبيث يكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت
قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر
قلت لا يكتفي بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال
محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك
قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا
خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب
الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا
قهرا وغلبة وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه الاثر
بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع
ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام ولما فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة
او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات
الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعند الش فلا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثباته بالراي وانما يجب على المدعي الدليل من نص
او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت به ثابت بالنص

فعكسنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر
والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول في احد
الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ
شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الحكم الربا لان الشبهة كالحقيقة في
هذا الباب حتى فسد البيع بمجازفة بشبهة الربا ووصف السوم في زكوة
الانعام هذا مثال الاثبات وصف الموجب وهو العفو عن غيرها شرط
للزكوة ام لا فعندنا السائمة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز
الكلام فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة
شاة وقد اطلاق قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير ذكر
السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم
اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهو شرط عندنا
خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح
وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا مثال الاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد
النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه ولكن اختلفوا في صفة
الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك
لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو
يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل تقدم تخريج
قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وان الرواية لا نكاح الا
بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة
الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة
خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي
احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي ان النبي عم نهى عن البتيراء
اي عن الركعة الواحدة ووصفة الوتر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا

وصفة

في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي ح رحه لقوله عم ان الله زادكم
صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه
وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عم للاعرابي السائل الاواتي بقوله
هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه
ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم
لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس
والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي رحه لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل
بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في
في النص فيكون صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولانه صحة تعدية العلة
موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا انه دليل الشرع لا بد ان
يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل
في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يجوز
قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل
بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك
التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل ولو لم يعلل يحصل [illegible]
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز
ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات
فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل
آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا
فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي والحكم يضاف الى العلة
في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة
قاصرة وهذا ليس بشيء لان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال

على النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
الاقوى واذا كان كذلك لم يبق التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور
انا نقول لم لا يجوز ان يكون صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة
تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف
معية فلا يضر انما الممتنع الدور اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول وتغيرها باطل لا
خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء او بالرأي
لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع
وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية
ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه
لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
وكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات
الحكم بطريق التعدية جايز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى
الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز
وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المجوزون بانه لا بد
للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواط على الزنا مثلا في كونه سببا
للحد لا بد ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواط فيمكن جعل اللواط سببا له ايضا وح يكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين له
لان الحكم لما اسند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل
ولم يبق في الزنا الاول هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد والحج
المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب
والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا

والمواط

واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب الحكم
اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب
للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل
اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه
التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا
في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقد كان الرابع
على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس
او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل
هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل
فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف بقوله وهو
دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله
يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان فانه يقابل
القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم
فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والا
ستصناع فيما فيه تعامل الناس مثلا ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين
وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه
بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك
واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر
لان القران شرط التخصيص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان
يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص
قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال الضرورة
فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب

تعريف الاستحسان

وما قوي اثره وان خفي فساده ... ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته

الماء عليها فيظهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس ولمكاره
سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي
نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر
لان سباع البهائم ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تلحس
بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت
العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عندنا علة بحرها خلافا لاهل الطرد ثم بيانه
قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وتبيه وفي الطعن
على ابي ح واصحابه ان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به
ابو ح ره وهذا معنى قول الشيخ لانهم انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا
من الادلة المتفق عليها ان يقابله القياس الجلي ويغلب اذا كان اقوى
من القياس الجلي تعذر عن اتباع فوائد فالمستحسن فقد شرع يريد ان من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله في سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس
على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان
نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا
ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفا
على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا القياس لصحة
اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا
آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وان كانت الآية في آخر
السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان
كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع

سجدة التلاوة

اذا تلا آية السجدة ... ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة ... وان شاء سجد لها ... سجدة التلاوة ... في التحقيق ... الناطق

في موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها
لانها صارت دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية
كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري رح في الاجناس ولو ركع في
وسط السورة ينوب السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما
وبه اخذ قياسا يعني بقيام الركوع مقام السجدة التلاوة فانه يجزيها
في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور هو
السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر اثره وفي
الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا
ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثر الظاهر لان المامور به لا يتادى
بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة
اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل
ما هو المقصود من السجود ولان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط
عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه
لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول
المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل
بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعدية بخلاف الاقسام
الاخر لانها غير معلولة بل هي معدولة عن القياس فلا تقبل التعدية
ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري

قوله ينبغي ان يقيم الركوع الخ اي بان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور ... ركوع الصلوة ... سجدة التلاوة على الفور ...

لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها ... واصحها يوجب ... سجود التلاوة ...

... عدم كونه قربة مقصودة ... كما احسن

والمشتري لايدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة
الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به
ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات وبوجيه لو بطل البايع كما يجب
على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند
احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والى الاجارة اي
تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان
لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس
ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار
الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا والمشتري
لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي ح وابي س فيقتصر على مورد النص فلا يجب
تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند م يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره
الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل
واحد يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع
بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد
لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه
لا بد للقياس من الاجتهاد والكلام في بيان نفس الاجتهاد لشهرته وهو
عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية

ولا يرجح البعض على البعض في جميع الصور عند النقاد حتى يسمى الاول صورة واصح وكذا ما اذا قول ارجح وضعيف الآخر وفي صور اخرى بانه قال العباس

بيان اجتهاد

تعريف القياس

ان يجوز

ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي قلنا مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها
بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة وقيل المراد
به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها
والمراد ايضا ما يتعلق بالاحكام وان يعرف وجوه القياس اي
طرقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي المسائل الفقهية واحد
بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر
عليه احد وكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب لانه لو كلف المجتهد اصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا
والا يلزم في التكليف تكليف بما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها
جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف
متعدد وهذا الخلاف في النقليات لا في العقليات التي في اصول الدين و
الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان كان خالف ملة الاسلام كاليهود
والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل
كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم
الحق كمن ارى جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم
مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب
ابي حنيفة قالوا في قوم تحروا في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسدت
صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ اجتهد كان مخطئا
ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض
واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله ان اخطأت فلكم حسنة اطلق

والاول يخطئ ابتداء ولكن لا يخطئ

الخفي وما نعرف لا الحاكم وهو ما يكون ابتداء وانتهاء وعندي ان المجتهد
اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي
في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا مخطئا انتهاء
اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر
قوله بكل حسنة يدل على ان خطأه ليس بخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ
فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد وهو المراد ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعى عليته وانما سمي هذا التخلف تخصيصا لان العلة باعتبار حلول الحكم في
محال متعددة يوصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص
العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز
ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة
لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان
تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان
الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وتديرهما جوازا وسارق
لا يحد ولا يقطع وذكر ان بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي
توجب ذلك الحكم لكنه لم يجب او لكن الحكم لم يثبت بمحل العلة في صورة
النقض مع قيامها او قيام محل العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت
حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي خرج عن كونه محل تاثير العلة
بهذا التعليل ووجود المانع انما ذكر هنا لان المجيب في قوله لكنه لم يثبت لا بد
منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولهذا ذكر ان يقول اذا اشترط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعتبر كل مجتهد
ان يبقى عنده ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم
الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما وجهه اليه في اضافته عدم الحكم الى

عدم العلة

عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد
عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت
التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون
الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة
تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه
وصف آخر لم تبق تلك العلة علة فتخلف عنه الحكم ح لانتفاء العلة واما
التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم
فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر وبيان ذلك
اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة
عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات
ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة
فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم
لمانع وهو الاثر وهو قوله ... تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع عدم اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة
حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله
فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت
ركن الصوم مضافا الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله
الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا
اي بني من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار
شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث
التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع
وجود علته وانما يمنعان بنفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم
العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة و
هي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة

وإذا وجدت

كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط اي كالخيار الثابت في الشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك
ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض
معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم
الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع
فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم المعلل لما بين الشيخ شرط
القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم
او اخلى من الدفع ثم العلل نوعان على زعم اهل القياس وانما قيد
به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا كما مر بيانه وانما قدمنا على
المؤثرة لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة وفساد الوضع فما
يحتاج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية
وبينهما طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع والاحتجاج
بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل
الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل
ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا
القيد اهمله المصنف وهو يحتاج اليه وهو مذكور في عبارة غيره وهذا
القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم
اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف
الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية ابتداء كان وجوب التعيين

حكاه

حكاه ابتداء مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية
وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين ينبغي ان
التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع
في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم
وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا
الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق
النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه
قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في
كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان ارادوا هذا القيد في استدلالهم
ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين
النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء و
الكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي
الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم
لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص
لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده
قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه
دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود
السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده انتفاؤه وابطال كلامه معنى
فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان نقول لا نسلم
ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه
به في الاصل مثاله قول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلت لا نسلم ان

الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليم ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع
بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم
الافطار او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول
بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم
الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه
لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم
في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام
الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق لمحله
وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف
اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان
يقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية
الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجود الحكم في القيام والقراءة
وعدمه في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا
ركنية او فساد الوضع وهو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
موضع الادلة والمراد من المخالفة المخالفة لنص الكتاب او السنة
او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات على العلل الطردية كتعليل
اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثبات الفرقة باسلام احد
الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة
بعد انقضاء ثلاث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام
احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف
الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين فقلنا
هذا في الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل حيث ان الاختلاف
هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حادث

بإسلام المسلم وهو جعل عاصما لا قاطعا فصار الوصف نافيا
للحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه
مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة
كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما
مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد
الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال
الى علة اخرى واما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر والجواب
عن النقض بان يزاد وصف آخر فان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة
فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم
عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي رحمه في الوضوء والتيمم انهما
طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل
الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة
والنية ليست بفرض فيه فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد
منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس
على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء
المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل
كل البدن لان خروج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل
البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان
المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء
التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول
وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه
واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون

واقتصر

تكمله الا ان هذا المنع على تقدير الاعتبار الشرع فيجعل بعض الاوصاف الاعتبارية بمنزلة المحقق من الاجزاء اى هو كونه آلة بالماء فلا يحتاج الى استعمال النية سواء استعمل لازالة النجاسة الحقيقية او الاعتبارية فتدبر عزمي

غسل الاعضاء المغروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن فى الاعضاء المحسوسة بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث فى المحل فيكون الغسل ازالة فيقتضى ان يكون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثانى لان الخبث فى المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس فى عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمى ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اى العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التى هى اساس المناظرة الا المعارضة يعنى للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لا تحتمل المناقضة مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثاله ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين وضعه انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف يثبت اثره بالكتاب فى غير صورة النزاع فيثبت فى صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا فى سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال النبى صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين

بكلمة

عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا فى نفى قطع اليد فى المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب فى الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفى تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اى لكن الشان اذا تصور مناقضة اى ورود نقض صورة على المؤثرة يجب دفعه اى دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله كما نقول فى الخارج اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه مثل قولنا فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل ما اذا لم يسل اى الخارج النجس الذى لم يسل نقضا فانه ليس بحدث ومثل حدث فى السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى المعنى الذى صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع فيه اى وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اى وصف الخروج حجة فى انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فكما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه لا يتجزى احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره وها هنا اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة

ع بخلاف الطهارة يجب ببطلها النقض بخ

عبد الرحمن زاده

لان بدن الانسان اذا اتصف بعضه بوصف حقيقة سكان الكل متصفا به كما عيني

لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فانما يخرج من
جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت
باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بانه لا نسلم
انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ولهذا لم يجز المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل
وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في انه موجب
للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لبقاء الوقت
اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا
عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي
في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل
عفوا في النوع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت
ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا
يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل
عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي
ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
مستدل وليس له الا مجرد الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم
دليل المجيب كان انتقالا من مقام الى مقام ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم
حجة الا بسلامتها عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
وكانت اعزاز اصحابنا فمن نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا
القول تقريبا احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة و
جعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة
اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية
المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية

لان المقصود

اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيض تلويح

معارضة فيها مناقضة

لان المقصود منها نفي المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل
المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت
هذا الشروع في المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل
وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول اهل
المناظرة دليلك وان دل على الحكم ولم يبطله غيرك وان صح فيكون تسليم
الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة
ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الكلام جواب
عما يقال ان للمصنف رح نفى المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة قصدا وهو والمثبتة
ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما
جعل اعلى الشيء اسفل كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب
الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى
الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب
انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم
احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي كقول الشافعية
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
افحش فاذا اوجب في البكر المائة وجب في الثيب الاكثر وذلك وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر
علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه
انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب

وسمي هذا معارضة فيها مناقضة لان المعارضة فيها اثبات حكم آخر وتسليم دليل المجيب وهي ان دليل المعلل والمناقضة ابطال دليل المجيب لتخلف الحكم بدون ابداء علة

حتى لو زنى الذمي المحصن يرجم عندهم

هذا اذا ابطل التعليل فان ما جعله علة صار حكما والاصل فبقي القياس بلا معنى

تلويح

لم يبق علة للمجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيه
معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والحكم علة اي في هذا القلب
ليس المراد انه اذا اورد وندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا
يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال بعضه ببعض لا
الاستدلال بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس يثبت بل هو
مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر
فيلزم بالشروع فانما نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر بمساواة بينهما
من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيها لازما كما
ما علله به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة
والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا التخلص انما يصح اذا ثبت
ان الشيئين مثلا وبان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما ثبوتها
في الآخر وكذا الردة والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا
على الخصم بعد جعله شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له
اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا
عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك
وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة
من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيه
مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من
وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي
يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في
حق تلك الحادثة فانه يناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي
صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا التعيين قبل هذا استدراك

لبيان الفرق

لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم
القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك
بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حاله قبل الشروع في
صوم رمضان وحاله بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث
ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم
القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض
على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد
الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه
لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو
ورد صورة القلب تندفع ببيان التأثير كما تندفع المناقضة
وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر
الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب
الثاني على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي كقول
اصحاب الشافعي في الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع
ولا قضاؤه لو افسده هذه اي النافلة عبادة لا يمضى في فاسدها
اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج
اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض
في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل
كالوضوء في عدم المضي وجب ان يستوي فيه اي في النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم
الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع

يتعين بطريق القلب ما يشهد بتعليله عليه

أبو اليسر

كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يلزم
في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع
عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من حكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون
الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر
ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف
التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي
شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع
في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم فيهما وفي الفرع وهو
الصوم والصلوة باعتبار اللزوم فيهما فيختلفان والحكم هو المقصود
في الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة
الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل
بعينه الى الفرع وهو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اي النوع من القلب
عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لم يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم
وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الطرد
وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد
يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة
تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا والعكس
قوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني العكس
ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب

المذكور

المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها
بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف
سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع
الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه
بضد ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره
وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى
توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد
مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء
على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل ما ذكرت وان دل على
مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا
ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف
او بزيادة هي تغيير هذا هو القسم الثاني مثاله قوله انه ركن في
الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم
المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تغيير للحكم لكنها تبع فيه لان الخلاف في التثليث بعد
اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى
يجب المصير فيها الى الترجيح لكن لا دون الاولى لانها تصح بلا زيادة و
هذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع
في المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة
وما ذكر في بعض الشروح انما اورده لانه معارضة قصدا وانما

يعني به المعارضة في حكم الفرع
ان الركنية لا يوجب التكرار كالقيام والركوع
او تغيير
جوابه الذي ذكر

ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة
ولم ار له جوابا شافيا او تغيير بهذا هو القسم الثالث وهو ان يعارض
بقرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها
صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على
مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول
الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي
فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين
وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين
غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزم لنفي الحكم
الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا
بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد ولهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي ما لم يثبته
الاول او اثبات ما لم ينفه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارض
في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل
يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته
معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت به مستلزما لانتفاء
الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا
ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم
فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر
لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم
لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك
لا يملك ابتداء ملكه بهذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه
لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا انه

فيها

فيه الاختلاف

فيها شبهة الصحة من حيث انه ان لم يثبت حكما وهو استواء البقاء
والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء
لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال
لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء
وليس الى الان لدا الابتداء رجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول
لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل
لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر في محل
آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته
مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رح في المراة التي
نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر
فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش
صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب
من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه
عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة
من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت
النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا
وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء
ماؤه فكما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فينظر في حقيقة
المسئلة وهو ان الصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل
الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة

بل الى الهدم

اشتغال المعارضة

فيكون الولد للاول عندنا

الولد للزوج الاول

المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل
في المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت تلك المعنى لا
يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي
السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه
متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل
الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او
يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة
بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه
السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات
والادخار وقد فقدا في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو
الارز والذرة والسمسم والدخن والعدس او مختلف فيه اي المعارضة
بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض
السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم
لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي
يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه
المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا
فنساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل
التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم
تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اولى

فكيف

فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة ولهذا الكلام صحيح في نفسه والاصل وضعه
ان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكره على سبيل المعارضة اي
يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان المجادل يمنع لو ذكره
على سبيل الممانعة فيقبل منه الا ان المجادل لا يتمكن من رده فيكون
مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار
دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة [illegible]
وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما
بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المجيب ويكون
السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون
انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق
المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمل فلا يصح القياس
وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان
علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا
الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق
وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده
على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا تغيير في الحكم
فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز
فسخه لا الابطال واثبت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا
ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته كان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق
بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف
يصح قياسكم وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير
الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة بهذا الشرط

في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان
لم يندفع بشئ من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي
في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يتأت الجمع يجب الترجيح صار
منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم
ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا
سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف رجحه وجب المصير
الى دليل اخر او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر
قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح
واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان
فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال قوله وهو عبارة من جملة النوافل
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل
احد المثلين على الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشئ الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى
بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا
واما انضمام الشئ الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه
يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الاخر
سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل
واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس
آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية
منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح
بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى

اذا جرح

دفي شرح المغني للقاآني انه من قبيل ذكر الموثر
وارادة الاثر ع‍ ه
فيه تسامح لان كون الفرد ايضاحا في التعريف ليس
في صحة ع‍ ه

لا يترجح صاحب جراحات على جراحة واحدة

يعني خطأ ع‍ ه

اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات
وكل واحد منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات
حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفان لان كل جراحة منها علة معارضة
لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها
بخلاف ما اذا كانت جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما
يد رجل والاخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز يكون فعله اقوى
في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين
وعلى هذا يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل بالآية
هنا لان الآية كما تعارض الآية التي توافقه الحديث تعارض الحديث
وكذا اذا تعارضت السنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس اخر
موافق لاحد الحديثين وعلى هذا يكون ترجيحا للحديث الذي وافقه
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر
ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في
الشقص اي في الجزء الشايع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين
متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح
احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذي صار شفيعا صورته دار مشتركة
بين ثلاثة لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب
النصف مثلا نصيبه فطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين
بالشفعة وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة
من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في
الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لينافي خلاف الشافعي

لعل جوابه انه لان العدول
الى دليل اخر انما هو لتساقط الدليلين
الاولين وسقوطهما لا يتغير
احدهما بل على حاله لان التعارض اذا وقع
بين الآيتين وانتقل الى السنة ولو وجدت
آية اخرى تدل على ما دل عليه احدهما
ولو كان التقوية بالتعدد لكان ينبغي
ان يعمل بهذه الآية الاخرى لكونها
مقدمة على السنة وكذا الحال اذا وقع
بين السنتين ع‍

وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذى صار الوصف به
حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان
فى معارضة القياس والاثر فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة سؤر
سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر
لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط
ترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف
بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم
انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل
متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو فى الحقيقة ادنى من الذى
يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه
امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار
قوة دليله وبقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به اى
الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان
الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله
والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به
من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم رمضان اى فى الاستدلال
على عدم وجوب تعيين نيته صوم رمضان انه متعين فلا يجب
تعيينه اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء
لان هذا اى التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص
فى الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد من التعيين
اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودائع يعنى اذا
ادى الوديعة الى المالك يخرج من العهدة باى جهة رده ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اى فى رد المغصوبات ورد
المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه

وسلم

وسلمه اليه وقع عن جهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به
صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لا
فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون
ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب
التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق
الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم
اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم
ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين
فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره ووصف التعيين مؤثر فى عدم
وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون
اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم
الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده
فى هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم
من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل
هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم
من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعنى ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له
الا اصل واحد كقولنا فى مسح الراس انه مسح ولا يسن تكراره
كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل وانما شهد بوصف الخصم
وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا اصول فترجح وصفنا
زعم بعض اصحاب الشافعى ان كثرة الاصول فى القياس
بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما
عرف فى بابه فكذا هذا وعند الجمهور وهو صحيح لان الحجة هى الوصف
المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد

والزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهو حسن من جنس الاشتراط في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة
وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر
الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما
يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا
وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على المطرد
ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا ترجيحا لان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص
الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح رجحانا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت
بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه
مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه
فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه
واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تكرر
وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته (عدم السنية تخلفه)
وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل
المقسم ما يقع الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره
يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح
بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا
تعارض ضربا الترجيح هذا بيان التخلص عن تعارض نوعين من الترجيح

كان

قوله فلهم طريقة عند المعارضة فانه اذا عارض ترجيح آخر من الانواع الثلثة الاول كما [illegible] فصل الترجيح [illegible] بما يصلح علته بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح [illegible] قوله وصفا وحاصله ترجيح القياس بالقياس [illegible]

كان الرجحان للحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي
اولى باعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له في الوجود بمعنى ان الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان
الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ و
الشي هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل
وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير والعين هالكة من وجه
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل
الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل العين لانه بالطبخ والشي تصير العين
مستهلكة فرجحنا الصنعة بكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي
صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا
تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى
الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه
لما ذكر المصنف المعاني التي يقع بها الترجيح اشار الى معان رجح بها
بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في
اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فتحقق اقيسة متعددة
فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند
بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء
زكاته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن
العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم
الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف
الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف

الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لما
ترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف
فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا
وعنده الخاص يترجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص وقلة
الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس لوحدته لان علة ذات وصف لكونها
مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان
ثبوت الحكم بالعلة فرع ثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح
على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه التاثير لا القلة والكثرة
اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها
كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة
ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه لان ما سواها من الوجوه
الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا الفاسدة ف
اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة
اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى
وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة
بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلطه
فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي
تسليطا على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة
الاولى مثاله اذا علل لجواز اعتاق المكاتب الذي لم

قوله لانها هي المتداولة بين اهل الفقه كذا في الشيخ وهو ... النافع والعون اهل الفقه كما في الكشف عزمه

بان يقول ... الصبي اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس اهلا للحفظ تسليط على اهلاكه عزمه

يؤد

يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع
الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه عند عقد
الكتابة لا يمنع الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق
بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة
قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن
النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت
الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ وهذا اثبات
الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل
حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة
بالاجماع فان قال الخصم سلم انه لا يوجب نقصانا في الرق
ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى
قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ومع هذا لو مات
من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه
محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى
بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع
ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف اخر فقال هذا عقد
معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان
خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه المخالفة واراد ان يثبت
حكما آخر مساو للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن
مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى

وجواز عقد يحتمل الفسخ

وحكم آخر لا يخلو اعن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف
في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل
هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تنعقد الا
لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة بدون حصول
المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا
يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت
وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى
لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها
كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة
الاحياء والاماتة وعارضه اللعين باطلاق احد
المحبوسين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء
فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم ما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فخاف الخليل
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد
يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة
والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة
وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق بهذا الفصل باب القياس
لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم على القياس
لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من
اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله
خالصة

خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف
والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه
عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة
انسابهم وانما ينسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع
بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون
حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة
وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح مال الغير
باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه حق الله غالب
كحد القذف وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه
دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث
واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع
الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع تثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرها من الفرائض
وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي
اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد
اما الايمان فالتصديق اصل فيه حكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق
بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة
مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة
المرتبة الثانية في المال وتعرف البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم
لانه شرع لقهر النفس فلا يعتبر قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة
تبح فيها فلا تبح في صفة الغنى فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده
الحج وهو عبادة بهجرة عن الاوطان والخلان وفيه تنقطع اثار الشهوة

وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة
الجهاد لانه فرض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد
فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون
عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه
غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها
تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى
العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد
من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤونة وهي
الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة
وشرط لايجابها صفة الغنا وشرط النية فيها وجهة المؤونة و
هي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره ومؤونة فيها معنى
العبادة كالعشر اما جهة المؤونة فيها فلان العشر سبب حفظ
الارض لانه يصرف مصارف الزكوة والفقراء والغازين الدافعين
شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال صلى الله عليه وسلم
انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما
جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤونة
فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار
ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤونة
فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤونة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد
عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف وكان معنى

المؤونة فيها اصلا وحق اي الناس من حقوق الله حق قايم بنفسه اي
ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب
مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد
سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى
ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على
العبد طاعة لله ولم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى
اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه
نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار
المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول
ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق
بعمل لمولاه شيئا والمعادن المعدن اسم لما خلقه الله في الارض
من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرهما كالدية وملك المبيع وملك الثمن وملك النكاح وغيرها و
هذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل
وخلف والايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم الاقرار صار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان
الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه و
ترتب عليه حكمه كما في الاكراه على الاسلام فان اقراره قام مقام
مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء
احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك
ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما
في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل

يجب

من الجندي دار حرب فمات هناك يحكم عليه بسبق حكم الاجارة

بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف

بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض و

كذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما كالاول

بالماء اصل والتيمم خلف عنه بالاخلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني

الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة و

عند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة

لا لكونه رافعا للحدث فتكون خلفيته فيه مقيدة بوقت قيام الضرورة

حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر

بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة

وابي يوسف رحمهما الله استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان

الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا

ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله

واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن

التربص وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم لان

الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله

فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه

اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز

عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء ولم يكن خلفية بين الطهارتين

فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها

وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم

صاحب خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا

بالنص اي بعبارته او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة

بالرأي لان الحصر فيهما كان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص

وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال

على احتمال

على احتمال الوجود ليصير منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف

فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون

موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان

الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق

لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد

موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة

والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف

وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فهي

فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود

وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما

يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق

الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب

خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل

اي لا يكون فيه تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير

واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي

فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب

ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب اي لا تكون مستفادة

منه كدلالة انسان يعني اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان

او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب

محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة

الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يمكن

اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى

انسان الى الظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان

على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال

ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة

فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين وقد لانه
المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة
ازالة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا
دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ
فان اضيف العلة اليه هذا هو القسم الثانى اى لو كانت العلة
المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار السبب
حكم العلة حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان
كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود
وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن
هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على
الذهاب فيكون بهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة
والحكم مضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة للاضافة اليها
وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء جبار فيكون فعل الدابة
مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع
الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا
يكون مضافا اليه حتى لا يحرم من الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو
انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود و
السوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس
بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل
الحنث وبالطلاق او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق او
العتاق تعليقهما بالشئ كقولك ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذى هو يمين
المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو
القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت لله او

لغيره

لغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع
عن الشئ سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق
بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة
والجزاء مجازا باعتبار ما يؤل وهذا عندنا وعند الشافعي جعل
اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي
التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء
عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة
باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في
الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله
ولكن له اى للمعلق الذى سميناه مجازا سببا شبهة الحقيقة
اى جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو
خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى
يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطل وعنده لا
وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا خلافا لزفر
وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط
حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم
يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته
سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج

تنبيه

التنجيز يبطل التعليق

آخر وهو في الحال عليه ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل
بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم
المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بتزوج
آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين و
اليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء
على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما
كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون
اليمين محتملا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب
حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها شبوت بوجه لما
صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في
محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني
كحقيقة السبب ولا يستغنى عن المحل اذ شبهة الشيء
لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا
تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات
المحل بطل بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت
فيبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون
للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء
متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف
تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى
جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من
الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح
يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق

يثبت به

بان قال ان تزوجتك فانت طالق ع

يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق
فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يجوز كما لو
قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق
بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة واي
شبهة وقوع الجزاء او ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق
الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق
في الحال تقتضي المحلية يعني ان التعليق باعتبار كونه سببا
مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود
الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصارا متعارضين
فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقوله
انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة
يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام
اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثل في حق المقيم
حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان
شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق وقد عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي
وسبب مجازا وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة
العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون
في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له
تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
والثالث اي الثالث من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي مأخوذة
من العلل وهو الشرب بعد الشرب وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع
به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يضاف

قوله وجود الشرط

اليه وجود الحكم اى ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اى بلا واسطة
احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وبهذا
التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح ونحوهما والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة فى القياسات وهو سبعة اقسام
اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون العلة الشرعية
علة اسما بان يكون فى الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم
الموجب اليها بلا واسطة والثانى ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة
فى ذلك الحكم والثالث ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم
عنده وجودها من غير تراخ وهى باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسما
اى صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك
والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان
هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع فى الشرع للحكم ويضاف الحكم
اليه عند وجود الشرط فيقال بهذا الطلاق واقع بالتطليق السابق
وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير
له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا
القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا فى جامع
الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التى تكون
موضوعة فى الشرع لحكمها واليمين بالله ليس موضوعا للكفارة
بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى
لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه
موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لكن الحكم
وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف

لهذا القسم

لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثانى قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
وليس بعلة حكما لتراخى الملك الثابت الى زمان اجازة المالك
والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه
ونصاب الزكوة قبل مضى الحول فانه علة اسما لانه وضع لو
جوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر
فى وجوب الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان الى الفقراء
والغنى يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان
الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك
المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر
فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التى
توجد فى مدة الاجارة وهى معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون
محلا للملك فلا تكون علة حكما وعلة يعنى الرابع علة فى حيز
الاسباب اى فى ملاحظتها والمراد به ما يحتاج الى شبهه بالاسباب
تغير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة
للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث
انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث
ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهى الملك
مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو
علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة
الحكم اليه فيقال انه محجور عن التصرف الفلانى لكونه فى مرض
الموت ومعنى لانه مؤثر فى الحجر وليس بعلة حكما لتراخى حكمه
الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا
اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب

من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رح بمعنى تعديل
الشهود وعندهما صفة علة الحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب
اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا
على المحصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا
رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم
اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه
خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود
الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي كما
ذكر من الامثلة كلما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب
وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قايم
بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا
يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة
تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب
الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر
الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم
العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عايد الى العلة
اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما
كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب
وغيره فتكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل
واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما
آخر ووصف شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة
حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل
كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها

اي القسم الرابع ع

له شبهة

فان الحكم اذا تعلق بوصفين [illegible] لا يتم نصاب العلة الا بهما [illegible]

له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه
ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم
اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده هو العلة ولم تكن
العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل
يكون له شبهة العلة ولم تكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو
وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة لحرمة النسيئة بشبهة
الفضل لان في النسيئة شبهة الفضل فان النقد مزية على
النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا
يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى من الحرمتين ولا علة مطلقة
فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما
كاخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه
مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده
ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول
لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال
لامراته ان دخلت هذين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها
في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول
في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير
الملك والثاني في الملك تطلق عندنا خلافا لزفر فعنده
لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة
اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للرخصة
والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في
الشرع يقال رخصة السفر للافطار والقصر وحكما لانها تثبت
بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس
السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم

لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي ادنى من حرمة الفضل فيجوز ان تثبت بالوصف الذي له شبهة العلة جامع الاسرار [illegible]

لان الحكم يضاف الى ما ظهر به تمام نصاب العلة باخرهما كما ذكرنا

وهو ان يكون منضبطا اوتكلما او مستندا الى سبب ينتج يشترط [illegible]

الخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسماً
لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى
لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع
على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج
النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي
ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت
من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه
بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما
واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص لشبهه بالاسباب
جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف
له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام
قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط
الذي سلم من معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيدنا بالعلة الحقيقية
لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كالحركة للاصبع
مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على
معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول
وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا
كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعضهم الى وجوب تقدمها بحسب
الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا
تفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف
الاستطاعة لانها عرض لا تبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على
الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا
لحاجة الناس الى الفسخ فلا يثبت البقاء متجاوزا موضع الضرورة
وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر

اقيم

اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن
المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت
طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو
اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه
تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر
على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن
تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل العلم بالمدلول
لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له
هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل
عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الكل
الى معرفته ودفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من
وطئها ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء
كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام
العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب
مقام المسبب او الدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط
كما في تحريم الدواعي الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء
في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن
الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين
الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف
على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر
اقيم مقام المشقة بجنب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة
العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود

استبراء

كالتقاء الختانين مقام خروج المني في وجوب الغسل عيني

وشغل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق جامع الاسرار عيني

احكام الشرط

الزوج يعني [illegible]

دون الوجوب اى دون ان يكون مؤثرا فى وجوده احترز به
عن العلة ولا بد ان يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا
عن ماهية ذلك الشئ ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف
عليه وجود الشئ وليس بمؤثر فيه وهو اى ما يطلق عليه
اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذى يتوقف
انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة
الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
على وجوده وليس له تأثير فيه وشرط هو فى حكم العلل يعنى يقوم
مقام العلل فى اضافة الحكم اليه كحفر البئر فى الطريق فانه شرط
لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه
فى الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض
كانت مانعة من تأثير العلة وهى الثقل وكان تأثيرها موقوفا
على زوال المانع فكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط
وشق الزق الذى فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته
هى ميعانه ولكن الزق كان مانعا منه وكان تأثيره موقوفا على
زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت
انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما كما
[illegible] غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط
وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذى تخلل بينه وبين
المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك
الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختيارى قيدنا بفعل
فاعل مختار احترازا عما كان منسوبا الى الشرط يتخلل بينه

كدخول الدار للطلاق المعلق به

حفر البئر في الطريق

وبين

وبين مشروط فعل طبيعى كحفر البئر وتعمق لنا لا يكون ذلك احترازا
عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما فى فتح
باب قفص عند محمد وتعمق لنا ويكون سابقا احترازا عما كان و
جوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار فى قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر عن صورة العلة
وهى قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود
الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة
وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط فى حكم الاسباب باعتبار
تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها
للسبب فى التقدم وفى كونه مفضيا الى ذلك الشئ فلا يكون
شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
فى النكاح وهو متقدم على العلة وهى الايجاب والقبول صورة
ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج
به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان
شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن
معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقى
كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد بالاباق
لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذى هو
القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان شرطا ايضا
وهو متقدم على فعل الاباق الذى هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان السبب
الذى فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة كالسوق والدابة
وسوقها ههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط
بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل
وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط

فلا يضمن الحاكم قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق وابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل المختار بعد الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل المختار وقال محمد والشافعي رحمهما الله يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الاولى يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرطين يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المراة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود حكم الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الامة على تسميته شرطا فيكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من

والرابع في نسخة الخامس ح

اقسام

اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد به الامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير بحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة فقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق لا يصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف اخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المراة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امراته ونفس الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد

في بيان الاحصان

وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم
من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو
عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر
في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الست المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص
شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ
فبهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص
والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس
بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت
بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس
بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به
ولا وجودا عنده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك
الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا
للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض اصحابنا المتأخرين واما
مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم
لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة
وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان ثم لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط

حقيقي

حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان
الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة كما ذكر انها
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف
ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم
فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم
وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية
المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن
سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليها اليه ايضا
لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة و
ههنا شهود العلة وهو الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط
اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف
الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق كشهود العلة باعتبار
ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت
للمعلق اتصال المحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة
اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام
يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا
الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة
والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى
الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل** في بيان
الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية

اهلية الخطاب

اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا
يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلوح منفا وتا فكم من صغير
يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة
للعقل اصلا يعنى لا مدخل له فى معرفة حسن الاشياء وقبحها
ولا فى ايجاب شئ وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة
دون العقل وهو قول اصحاب الشافعى حتى ابطلوا ايمان صبى
عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة
انه اى العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل
معرفة الوهية الصانع ومحرمة لما استقبحه على القطع فوق
العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة
لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ
والتبديل فلم يجوزوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت
اتفق اهل القبلة على ان فى الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد
الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت ارادتهم ما لا يدرك
العقل تحققه فى نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية
الله تعالى فى الآخرة بلا كيف ولا جهة وتمثل ان يكون الكفر والمعاصى
واخلاقها بارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل
وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز
تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك
بالعقل تمسكوا فى ذلك بقصة ابرهيم عم فانه قال لابيه انى
اراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى فانه
قال اراك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
لكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل
فى الوقف اى التوقف عن الطلب اى طلب الايمان وترك
الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة

اصلا

اصلا ونشاء على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان كافرا من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وان لم تأته
الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وكذا روى عن ابى حنيفة
رحمه وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور فى
الصبى العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عم رفع القلم عن
ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة
من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه والصحيح
الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التنقيح
وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله ونحن نقول فى الذى لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ فى شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه
القلب عن نوم الغفلة بالنظر فى الايات الظاهرة واذا
لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفاف الحجة فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة اذ هذه للوصل وليس على حد
الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه يقدر بثلاثة ايام اعتبارا
بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدى فى زمان قليل ما لا يهتدى غيره فيفوض تقديره
الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها فى حق كل شخص فيعفو عنه
قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل
عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة

كان معذوراً لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل
من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم فصار كالكافر
في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراماً قبل الدعوة لان
غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفواً
فكان قتلهم مثل قتل اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما
انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا
يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفاً به اي بالايمان لان
وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث
عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية
وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه اما
بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد
وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة
العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما
يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق الذي عاهد الانسان
ربه يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه
باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب
عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن
الجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق
بعتقها ويدخل في البيع تبعاً لها ولكنه لما كان منفرداً بالحيوة
ومعدّاً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن له ذمة كاملة
حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والنسب والوصية
ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه

الثمن

الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له
ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب للحقوق عليه كالبالغ غير
ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء
عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي
لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم
لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان
المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب
لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض
اذ تجب عوضاً عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه
واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على
المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه
وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه فكان الوجوب غير خال
عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع
انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب
الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي
بحكم وجوب [illegible] والخراج فانهما في الاصل من المؤن
ومعنى العبادة والعقوبة فيهما تابعاً بمقصودين والمقصود منهما
المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب
كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج ونحوها اذ العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك
من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو
المواخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اداء
وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل

القاصر والبدن الناقص ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم
الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان
يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها
تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
ويبتنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو
وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة يبتنى على القدرة الكاملة
من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتنى
عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل
الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد
تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل
في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم
عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة
في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة
الى ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب
فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى
القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض
ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام
طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المشركة فمضاف الى
كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء
والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام

بعد ما عقل

و الحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ جامع الاسرار

مبحث الاهلية

والاحكام منقسمة الى ستة اقسام

اصول البزدوي

بعد ما عقل فرق بينه وبين امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا
وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا
فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه ضرر واما
في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس
من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الآخر كما ان من اسلم بلسانه دون قلبه
فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا تجري احكام
المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم وان كان قبيحا لا يحتمل
غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين
امراته منه ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل
ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه
قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل
البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا تصح
ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر
ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا
والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا
وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل
ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح
الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب
اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي
صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءه فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا

تصرفات الصبي

تحضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير صحيح وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه ومحمد رحمه واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر وهذا اشارة الى الحكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند عدم انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رحمه وعندهما لا تنفذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش فكذا بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة رحمه روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له انتهى

في البيع

في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي رحمه كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له عليه ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته بالمال الى صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب في الآخرة بعد انه استغنى بنفسه عن المال لانها انما يكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافا الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فتحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عم دعا لذلك الغلام فببركته دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد فقدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت بالاصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان وكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادون حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرح آخر

وصية الصبي باطلة

الامور المعترضة على الاهلية نوعان

وعدهما لان الآدمي قد يخلو عنها كآدم عليه السلام وحواء انهما خلقا كاملا ... [illegible]

عشرة ثم

ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي
الكافر يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا
تقع الفرقة ويطالب في المهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو
ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام
على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا
يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون
لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا الاحوج
لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره
وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله كالصلوة والصوم والحج وسائر العبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها فلا
يسقط عنه فرضية الايمان لانها لا تحتمل السقوط لان الله تعالى دائم
منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي
آمن الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام
التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه
وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث بين المسلمين وغيرها لا
يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان
لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع
عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا و
جملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اراد الحكم على وجه
كلي يعني ان جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل الحكم ان يوضع
عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد به احترازا
عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة ههنا

لزوم

لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر
بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر
فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من
لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه
عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب
القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا
ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وبعذر الصبا
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف
الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث
وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوضة بحرمانه
عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء من الجناية كما في الحرمان
عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي
اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة المالك والرق
ينافيه الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والارث ينبني على الولاية والجنون وهو آفة تخل الدماغ
وتبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف
في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة
والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق
والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد
لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء وبعد زواله كالنوم
والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء

لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا
ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبي عند ابي يوسف
حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة
من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون
الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه
من الضعف الاصلي فكان اثرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا و
اما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا
على المحل الكامل بحدوث آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم
وليلة ليكون باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط
عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال
ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث
الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت
العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم با
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية
يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فالكثرة فيها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق
الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب
عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان
مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان
الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزم القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزم القضاء

وفي الزكاة

وفي الزكاة اي الامتداد في حق الزكاة باستغراق الحول وهو الاصح
لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو
يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر
واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته
وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فكذا سائر اموره
فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته
باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا
قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته
صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم يجب عليه واسلامه و
توكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة
كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة
فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه
بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده
ولو باذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه
فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه
ليس من العهدة المنفية لان المنفية عهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان
شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون
المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك
بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف
على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب
كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات

ثم النسيان ضربان ضرب اصلى اى يقع فيه الانسان من غير ان يكون منشئا من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا للغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير
بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام
لانه ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فسهل حفظه ذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد
احرامه واعتكافه ناسيا لا افراده واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على التقصير فلا يكون عذرا جامع الاسرار

ويولى عليه اى تثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبى لان
ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر
والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلى على غيره اى لا يلى المعتوه على غيره
لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان
وهو بديهى فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا احتياج الى
التعريف وقيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم و
الاغماء وقيل هو جهل ضرورى لا يكتسب بما كان يعلم مع علمه
بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله
لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى فان فات
صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه
القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم فانه غالب
فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك
نسيان الصوم والتسمية فى الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب
هيبة وخوفا لنفور الطبع عنه ويتغير حال البشر فتكثر الغفلة
عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسى
فى القعدة الاولى لانها محل السلام وليس هيئة مذكرة انها القعدة
الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة
صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل النسيان عذرا
فى حق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه
وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء
يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب فى حق
العمل هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافى

النوع

بحث نسيان

مطلب نوم

النوم الاختيار اصلا لانه لا تمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت
عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
ولم يتعلق بقراءته اى قراءة النائم وكلامه وقهقهته فى الصلوة
حكم يعنى اذا قرأ المصلى فى صلاته قائما وهو نائم لم يصح قراءته و
كذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدوره لا عن اختيار
وكذا اذا تكلم النائم فى الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام
واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوازل
يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم فى الصلوة ذكر
الحاكم انه تفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض الى نوعه يضعف
القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله اى الجنون يزيل العقل
وهو اى الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اى الاغماء
اشد من النوم فى فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه
بخلاف الاغماء ولكن الاغماء حدث بكل حال اى مضطجعا كان او
قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال وقد يحكم
الامتداد فيسقط به الاداء يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط القضاء
واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء
كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعنى امتداده فى حق الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات
عندهما كما بينا فى الجنون وعند الشافعى من اغمى عليه وقت صلاة كاملة
لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب
الاداء ولكنا استحسنا بحديث على رضى الله عنه ان عمار بن ياسر
اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم
وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده فى حق الصلوة خاصة
وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه فى جميع

الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث
لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء
ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله ولم يتاملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله بالرق
وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك الا انه اي الرق في اصل
وضعه وابتداء ثبوته عقوبة اي الرق في البقاء صار من الامور
الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير
ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه
في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في
حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم
عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة
النصاب وهي خرقته التي يمسح دسومة يده بها والابتذال اي
التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق
الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت شئ من هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض
اما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين
جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عنده لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في
عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا
فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر
ان لم يثبت ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون البعض
الآخر وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك يتجزى بالقول لا اسقاط الرق
واثبات العتق حتى يتجزى ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار

ملكه

الاعتاق لا يتجزى

ملكه دون الرق اذ الرق ما شرع عقوبة بالجناية على حق الله تع وهو
شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير
مملوكة له فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث
انه مال يتجزى وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال
الرق فيعقبه العتق لانه يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيبقى
العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية
مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان
لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال
مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل لا يجوز ان يكون
المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه
لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى
غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له
جهة المالية له جهة الآدمية وهو صالح لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي
الامة التي تتخذ واعدت للوطي وان اذن له المولى بذلك حتى لا
يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص المكاتب
بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم
ذكر جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد
والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان
القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه
للمولى وباذنه لا تخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره
ولا يقع على الفرض بخلاف سائر القرب في الصلوة والصوم لان القدرة

لا يملك العبد والمكاتب التسري

حج العبد

صلوة العبد

مع الفقير

اعتبار قول العبد في النكاح

اقرار العبد بالقصاص

لانه يحصل به الصوم او صلوة الفرض ليس بمحتاج اليه بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان المال
ليس شرطا لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولانا في مالكيته بطريق الاصالة
كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع باشده
الدخول وطئا عند الحاجة ثم لا يملك الانتفاع بمال مولاه الا لاوته فليس
له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح
وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح يستلزم المهر
وفي ايجابه بدون رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليته حق المولى ولهذا
لو سقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر
من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح
فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح
قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب
للنقصان وكذا مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا
به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر ونافي الرق كمال الحال في
اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير
عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها
لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافى فيه
لان كمال الحال ينبئ عن العزة والشرف والرق ينبئ عن الذل
والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب
ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانه من باب السلطنة
والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء
الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حق

لا ينكح

العصمة صح

لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء
كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة
وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان
بالله والمقومة بداره اي بالاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم كافر
في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل
يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من
الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه
يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة
وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع للمولى
فما ثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فحين صار المولى محرزا
بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق
يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة
الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر
العبد لانه اي خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية
والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى
منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر
بقيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد
قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه
والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع
القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع
انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل
دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول
نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص
لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة

والكرامات صفة زايدة لا يتعلق القصاص بها و قد وجدت المساواة
في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح امان المأذون له
هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات
منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية
وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة
على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه
اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم التزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا
يسمى هذا ولاية كشهادته لهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا
ثم في حق غيره ضمنا قيده بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا
عند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن
نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان
نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله
لا تخف لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب
الحدود والقصاص لان اقرار العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا
حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى
بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة
حتى وجب القطع لانه في الاقرار كالحر ولا ضمان عليه لان القطع
مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروق مجازا والقائمة حتى
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه
وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة
فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى
قطع ويرد وان اكذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة تقطع و
يرد لان اقراره ما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه
تبعا وقال ابو يوسف تقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
يتضمن

يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة و
لم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا تقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق
لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا
قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال
الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب
الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة اي لا ينافي
اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه
اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي
الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات
عليه بقدرة الممكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه
اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل
قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض
بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان
وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا
الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به
الموت صار المريض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل
بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب الالم فكان الجراحات السراية
اذا سرت الى الموت كانت مضافة فالموت مضاف الى الكل دون
الآخر حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح
بمهر المثل انه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم متعلق فيما
يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ
كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض عند

تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل
بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من
المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحابات لان سببية
المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا
فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في
الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم
والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض
وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين
او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق
حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية
من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق الغريم او الوارث
بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق
في الحال العدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في اليد دون الرقبة هذا
اشارة الى الجواب عن نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود
في اعتاق الراهن فان اعتاقه عبد تعلق حق المرتهن به
فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال الا نسلم
وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق
المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق
حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك
الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض و
النفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقطا الصلوة

كما لا يسقط

كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت
الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة
الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث
والجنابة لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم
والصلوة ايام اقرائها فاذا قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء واذا
استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط القضاء وان كان
وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم الاهلية
اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل
بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه
لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة لان في قضائها حرج
والموت عجز خالص فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت
الزكوة وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار فلا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان
الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود
لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ واما
يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق
بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام
على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة
اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
غيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع لحاجته
والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي

الموت عجز خالص

الحيض والنفاس

ملك ... [illegible]

لان قضا ... [illegible] ... شرح جامع الاسرار

القسم الاول من احكام الدنيا لان التكاليف من باب القدرة وهي
منتفية عنه والى هذا القسم اشار بما فيه تكليف الا قوله الا انه اذا
الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره
وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني
ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون
والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون
وحق المستاجر والمستاجر وكذا في غيرها ومقصود صاحب الحق
هو ذلك العين لا غير لانه يقضي بالحال والفعل تبع يبقى ببقائه اي
ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده وبهذا الوجه ظفر به
كانه له ان ياخذه وان كان الذي المشروع عليه لحاجة غيره دينا
لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور
او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى
زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية
الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا
اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسه قال ابو حنيفة ان
الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل
لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسه صار الدين كالساقط
في احكام الدنيا لفوات محله حيث وقد سقط المطالبة ههنا لا تاتي
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف
العبد المحجور بغير دين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في
العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي
اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون

ما ذكرتم

ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحياته
وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه
مولاه او يعتقه فيطالب في الحال وانما تصورت المطالبة في
الحال صح التزامه في الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل
به وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخر
المطالبة عن الاصل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى
معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت
المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ
من المتبرع وكذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة
الكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو
ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم
وصدقة الفطر والزكوة ونحوها يسقط بالموت وكان له ان يقول
لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة
وسائر القربات بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اي المشروع حقا
للميت يبقى له اي لاجله ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء
ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته الى التجهيز
اقوى من قضاء الدين ثم دينه قدم قضاء الدين على الوصية لان
الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عم ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من
يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب
او سبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج
المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت

ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل في الحال وان كان الاصل عبدا غير مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصل ... عن الكفيل ... جامع الاسرار

يؤيده ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ... ولعله يصح الكفالة ... جامع الاسرار

الكتابة بعد موت المولى اذ حاجته اليه ليحصل له الولاء وبدل
الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اي
بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا
لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته
وتعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيصح
في آخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر بتأذي ولده بتعيير الناس
اياه برق ابيه قال النبي ع م يؤذى الميت في قبره ما يؤذى به في
اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها
في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع
حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما
اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى
انه لا عدة عليها بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها
لقوله ع م لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب
غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثأر وهو الضغن وتشفي الصدور ولا بقاء للحقد
على الاولياء بدفع شر القاتل (القصاص) فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء
وقد وقعت الجناية على الاولياء اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم
بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا
ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم
دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكان لا ينتفع
بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب
لوجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة بدليل قوله تعالى

لعائشة رضي الله عنها

القصاص

ومن قتل

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان
السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار
نفس الواجب للوارث قال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل تثبت ابتداء للورثة لما قلنا
وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى
احدهم بطل حق الباقين من القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا
كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للآخرين
لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء قبل
كبر الصغير واما لا يملك الكبير اذا كان منهم كبير غائب لاحتمال العفو
من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم
العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام
الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة
عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل
حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما
لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان
احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب
اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض
صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب
القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب
للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد
انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف
عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت
لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في

استشرط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين
لان الزوجية تصلح سببا للدرك الثأر لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما
استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج و
الزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت
قلنا رد بان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء
في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق
المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من
ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عذاب بواسطة المعاصي
والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر
للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب
وهو معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف
انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة
قيدنا بقوله عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال
العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه
الاصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته بكسب
باكتساب العلم جعل تركه الاكتساب بالجهل اختيارا له وهو انواع
جهل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على
وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل فان انكاره بمنزلة انكار
المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في

الآخرة

الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي
لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب الدنيا وان لم يدفع
عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة
في صفات الله كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا
بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر و
الشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا
يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو
الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا
يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل
على الحق حتى يضمن مال العادل او نفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة
لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على القضاء واذا كان له منعة لا يؤخذ
بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا
على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد
فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث
جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وهذا مخا
لف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عم ايما امراة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
اي في موضع يتحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب
او السنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه
على وقع تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي

جهل صاحب الهوى
جهل الباغي
جهل مخالف اجتهاده الكتاب
عدم جواز بيع ام الولد
الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

النوع الثاني جهل يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالجهل
المحتجم اي كالجهل المحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة مفطرة وظن
انه مع تقرير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان
جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفطر
الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص في شرحه
ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو
قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجب عليه
الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول
الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه
فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد
بالمفتي وان كان مخطيا وكمن زنا هذا مثال لموضع الشبهة
اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد
لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما
بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه
لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه
اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى اذا لم يصل ولم يصم مدة ولم
يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليست
بمحل الشهرة لاحكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام
يجب عليه قضاء الصلوة وان لم يعلم وجوبها لانه متمكن من السوال
عن احكام الاسلام وترك السوال تقصير منه فلا يكون عذرا و
يلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل
العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم
الشفيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان

لم تعلم

جهل المحتجم · جهل الشفيع · جهل الامة بالاعتاق

لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف قبل الاخبار
او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا
كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام
الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة
غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل
منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالنكاح واذا علما بالنكاح
ولم يعلما ان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح
لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل
والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل
والحجر كذلك حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل
والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي التام من العوارض
المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من
شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي
وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر
الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني فالسكر في هذه الصورة بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمص وكثيرا من العلماء
ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرح الجامع ناقلا
عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل
فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان
السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ اذا في
طبخه ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا

جهل البكر بانكاح الولي · جهل الوكيل والماذون · السكر · البنج

السكران في العادة [illegible]
والاسم السكر بالضم [illegible]

الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو الطلوب
وهو ان لايكون منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا
سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف
له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق
يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني
على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود
الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن
الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد
دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قاله فاقيم
السكر مقام الرجوع وانما قيد بالاقرار بالحدود لانه لو زنا في سكره يحد
اذا صحا اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو
اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحدود والقود لان الرجوع لا
يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة
الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما قاله المصنف وهو
ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون
صالحا بان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا
التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ان يراد بالشيء غير
ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز و
خللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما
لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا
على لم يوضع كان عليه ان يقول ولا يصلح له فان قلت التعريف صادق
على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح

له

الهزل

له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه
اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل
وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به
ولا ينافي الرضى بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة
لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد و
لا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في
البيع ابدا من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع
ولا يعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل
يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل
ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد
بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلان ان يعتقد
الناس ذلك وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره
في العقد والتلجئة وهو ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف
ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار
والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام
التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم
لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها
لما صح النكاح معه وقد قال صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق
العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما
عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك
المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى
لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك

الجد

شرط الهزل

التلجئة

مواضعه

بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود
فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا بعد اتفاقهما على الهزل كشرط
الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي
الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة
وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا
على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة و
الاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما
عقدنا على المواضعة المتقدمة والآخر عقدنا على سبيل الجد
فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله لان الصحة هي الاصل في العقود
فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون
القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب
اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة
المتقدمة الا ان يوجد ما ينقضها لان البناء عليها هو الظاهر
لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل
هو الصحة يرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز
ان يوجد حالة العقد ما تقلبه اقوى على ان الاصل في العقد الجد
شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر
البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع
المتعاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في
الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام بان اتفقا على الجد
بالف لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل فان اتفقا
على الاعراض كان الثمن بالفين وان اتفقا في صورة المواضعة
في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة

واجب

في صورة المواضعة في القدر ح

اي عن المواضعة المتقدمة ح

لبطلان الهزل ح

واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما
وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده
اي عند ابي حنيفة رحمه الله في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بموا
فقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لا يفسد العقد لان الالف
الذي هزلا به اذا دخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو
جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين
تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة
لا الجعل مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس
اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن
في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على
الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض
والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا اذ هو كبيع بلا ثمن
وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما
بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية
في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والمواضعة في الثاني و
جعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة
تبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الف فينعقد به وان كان المسمى
الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط
لا طالب له من جهة العباد لاتفاقهما فقد بنيا على ان الثمن الف
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشتريا جارية على
ان يعتقها المشتري بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث
لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار

اي البدل

لابي حنيفة رحمه الله

المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو
لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل
بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية
فلا جرم ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان كان اي الهزل في الذي
لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك
صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل
باطلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي
وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق
ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا
وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته
وعبده على ان يحلف بطلاقها او اعتاقه في العلانية ويكون ذلك
هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان تزوج
امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا فان
هزلا بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح
بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض
عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل
الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح
في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين وهو الثمن
وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا

ان الشرط

ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في
رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى
ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب
الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه لا يكون المهر مقصودا بالذات وذلك
خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع
بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي
الهزل في جنس البدل فان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة و
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء
او اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما
اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل
بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد
فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف
البيع حيث يجب فيه العمل في التسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين فعلى
رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح
بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى
ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه اي فيما وقع فيه الهزل
مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان
المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية
فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان بكذا
عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا

في هذا الكلام

بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يوثر عندهما في الخلع لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق ويتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة ويجب المال الا بعد العلم للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان لو صالحا اى الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل بتناقضهما على الاعراض اجماعا وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا كان حكمه كذلك اى لازم اجماعا فان اتفقا بعد المخالفة على البناء اى بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما وان كان موثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يوثر الهزل فيه فان

قلت

عنده انه ضمنه لانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فكيف لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير معتبر صح

وان كان الهزل في القدر بان سميا الفا والبدل الفين

وان

وان عندهما فالبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد صح

قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حق الاستمتاع ومع هذا يوثر الهزل فيه وان لم يوثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال فيها وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين يجب مقصودا بما هو حق الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعنده اتفاقهما على الهزل لا تكون المراة قابلة بجميع المال ولا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يوثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول لمن يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلان الهزل وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اى سواء كان اتفقا على الاعراض او على البناء او لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى ولصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى لانها اذا اتفقا

وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال صح

على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق في جميع
الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان
ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان
يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق
فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان
باطلا فبالاخبار به لا يكون حقا والهزل في الردة كفر لان التلفظ
به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما
يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي
لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني لكنه كفر
بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين
والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل
وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالربا هذا معطوف
على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد
التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي
ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا
وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في
الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي
اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة
السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها

السفه

يمنع

يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي
لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى
ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ
قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة تصير الانسان
فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا تقام عليه الحدود و
يجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا
لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع
لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى
علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في
تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل
كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر البالغ العاقل غير مشروع
عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان
السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير
عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو
الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج عن موضع
الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية لانه
لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه
اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان
موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس

السفر

السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث
لم تتعلق الرخصة بنفسه وانه متنوع الى ما يضر به الصوم
والى ما لا يضر فتتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر
ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب
الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا صح
اداؤه لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصل باختيار
العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم توجب ضرورة
مستدعية الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لا كان
الصوم مع السفر قيل جوابه لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض
فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم اراد
ان يفطر حل له ذلك كما لا وكذلك اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا
للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والرخص منه للمفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة
بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر والمقيم
المذكوران وهما نيتا الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى
الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط
عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف
ما اذا مرض بعد ان افطر حيث صار مبيحا للافطار يسقط به الكفارة
لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخص التي
يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
اي المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص المسافرين حين
يخرج الى السفر وانه لم يتم السفر علة بعد يعني اذا كان القياس

ان يترخص صح

احكام السفر

ان لا يثبت

الخطاء

ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بمسيرة ثلثة ايام لان العلة
تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في
حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق
الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من
العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع
الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
بعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما
ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد كما زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم
الزنا وقصاص كما اذا رأى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله
وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا
في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطاء بان رأى شخصا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله فكان شاة لانسان
ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وهو بدل المحل لا جزاء
الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى
على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه
قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار و
الخاطئ عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطاء حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية
والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله
فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه
خصمه اي حال صدور الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره
يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي
كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضاء
فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان

قوله ويجب ان ينعقد بيعه اذا جرى البيع على لسانه خطاء
فان اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت هذا
العبد بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه خصمه على الخطاء
يجب ان ينعقد بيعه بيعا لا فاسدا [illegible] اصحابنا
ولكن يجب ان ينعقد بيعا فاسدا كالانعقاد بيع
المكره [illegible] رحمه الله

الاكراه

على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو ان
الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اى رضاء المكره
ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد
باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثانى للاكراه بالقيد
او الحبس مدة مديدة او الضرب الذى لا يخاف به على نفسه التلف
او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يغتم
المكره بحبس ابيه وابنه او زوجته او اخته وهو القسم
الثالث وهو الاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافى الخطاب.
والاهلية اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان
ما به الاهلية تتحقق معه عند كونه مكرها وانه اى المكره عليه
متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا
لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك
من غير فائدة اذ ليس فيه اعزاز الشرع وحظر كالزنا و
قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة
كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان
القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر
الاباحة لدخولها فى الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة
فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر على الامتناع عنه فهى
الرخصة وان كان اباحة فعل فى الاكراه وضرورته اثما فى الصبر
فهى الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو عنهما لانه ان كان
مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة
فيه ولم يوجد فى الاكراه ما يساوى الاقدام عليه والامتناع
عنه عند الاكراه فى الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب

على شئ

يباح له الفطر ورخصة كما جاز اذا اكره
كلمة الكفر على لسانه
عليه صح

على شئ منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة
والرخصة فيما اذا كان اكثر راى المكره ان الحامل يوقع ما توعد به
واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا
لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافى
الاختيار اى الاكراه اختيار المكره يعنى لا يبطله به لانه لو بطل
اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره
لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اى اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم
فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اى امكن نسبة
الفعل الى المكره كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح
ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا
اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطء او الاكل بقى منسوبا الى الاختيار
الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففى الاقوال هذا تفريع على
الاصل المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح
المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر
عليه اى حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا
يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل
العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات
لا يحتمل النسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل
انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله اى القول الفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة كالنذر لا يحتمل الفسخ
الا انه يفسد لعدم الرضا يعنى ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة

لم يبطل صح

ولا يبطل بالكره صح

الاكراه في الاقوال

ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة
على عدمه اى ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه
لا لوجود المخبر به علم فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سنا
منه هذا ابنى يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن به فكان ينبغى
ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رح انما اثبت
العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه
ان يكون مجازا فى شئ لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه
راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال
فلا يصلح فيه آلة لغيره يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لا يصلح ان
يكون آلة لغيره كالاكل والوطى فان الانسان فى الاكل والوطى
لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب
الى المكره حتى لو كان هذا فى الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق
لان الاكل بفم غيره لا يتصور وان كان فى نسبته الى المكره من حيث
انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو
اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان
المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتاق
حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره
فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى حصلت له
بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت عن غير منفعة المكره
وفى المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا
لا يجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان
شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه
ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره

جايعا

الافعال ضمان

جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على
الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما لو
قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره
قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم لما كان
الطعام بالغصاب ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه
اكل طعام الغاصب وفى طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لا
يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام
نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثانى اى
القسم الثانى من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف
النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال
فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا
بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة المكره ان كان خطاء ووجبت
الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها
رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب
فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم فى غير المنكوحة واما اذا كانت
منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل
ان نسب الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه
فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش مثل هذا الولد
عن نفسه عادة فيفضى الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل
بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع
على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو
المانع عن الرخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف

دون المكره بح

قوله والثالث ما يصلح فيه الا لغيره اذا اتصل الاكراه الملجى
بما يصلح آلة فكان القاتل هو الا لغيره كما لو
والمال فانه يمكن المكره ان ياخذ المكره ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه تنسب النفعل الى المكره
وانعدم حكم هذا الفعل وحده فى المكره من البدن حتى
لو اكره انسانا على اتلاف انسان آخر ونحو المكره ما
اوجب القتل بان قال اقتله بالسيف او
لا قتلتك فقتله وجب القود على المكره بالاجماع
جامع الاسرار بحواله شرح الهداية

تلف النفس او العضو والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتل فكانه قتل بلا اكراه فيحرم وحرمة يحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار مطلقا لا الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع ❁ تمام شد كتاب شرح منار

الحمد لله على التمام ❁ والصلوة على رسوله

افضل الانام وعلى اصحابه

هم البررة الكرام

وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة على يد اضعف العباد محمد بن شاد ... وقت الضحى في شهر جمادى الاولى لسنه ثمان وستين والف

کتبخانه‌دن اخذ اولنمشدر
بو کتاب شریف ابن ملك
سنه ١٢٥٨

[illegible] با لطف کرم [illegible] کن — روز [illegible] دست [illegible] کن

[illegible] با خطای [illegible] — تو ببخشای چون عطای [illegible]

[illegible] از [illegible] حیاتی بخش — [illegible] ریز رنجهای بخش

دل [illegible] ذکر عادت کن — کار او ختم بر سعادت کن

تمت الکتاب بعنایت الکریم الملک الوهاب

علی ید العبد المذنب المحتاج الی [illegible]

[illegible] شاه بن [illegible] الحسینی الاصفهانی غفر الله له

ولوالدیه [illegible]

[illegible] والی [illegible]

[illegible] شهر ربیع الآخر

سنه [illegible]